This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

75.

Die Lehre

des

heiligen Basilius

von der Gnade.

Dargestellt

von

Dr. theol. Eug. Scholl,
Priester der Erzdiöcese Cöln.

Οὐ γὰρ ἐν δυνάμει ἀνθρώπου οὐδὲ ἐν σοφίᾳ, ἀλλ
ἐν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ ἐστίν ἡ σωτηρία.
S. Basil. hom. in Ps. 33, 2.

Von der theologischen Facultät zu Würzburg gekrönte Preisschrift.

Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1881.
Zweigniederlassungen in *Strassburg*, *München* und *St. Louis*, Mo.

Die Lehre

des

heiligen Basilius

von der Gnade.

Dargestellt

von

Dr. theol. Eug. Scholl,
Priester der Erzdiöcese Cöln.

Οὐ γὰρ ἐν δυνάμει ἀνθρώπου οὐδὲ ἐν σοφίᾳ, ἀλλ'
ἐν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ ἐστίν ἡ σωτηρία.
S. Basil. hom. in Ps. 33, 2.

Von der theologischen Facultät zu Würzburg gekrönte Preisschrift.

Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1881.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis,* Mo.

141. i. 497.

757

Die Lehre

des

heiligen Basilius

von der Gnade.

Dargestellt

von

Dr. theol. Eug. Scholl,
Priester der Erzdiöcese Cöln.

Οὐ γὰρ ἐν δυνάμει ἀνθρώπου οὐδὲ ἐν σοφίᾳ, ἀλλ
ἐν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ ἐστίν ἡ σωτηρία.
S. Basil. hom. in Ps. 33, 2.

Von der theologischen Facultät zu Würzburg gekrönte Preisschrift.

Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1881.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis,* Mo.

Die Lehre

des

heiligen Basilius

von der Gnade.

Dargestellt

von

Dr. theol. Eug. Scholl,
Priester der Erzdiöcese Cöln.

Οὐ γὰρ ἐν δυνάμει ἀνθρώπου οὐδὲ ἐν σοφίᾳ, ἀλλ'
ἐν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ ἐστίν ἡ σωτηρία.
S. Basil. hom. in Ps. 33, 2.

Von der theologischen Facultät zu Würzburg gekrönte Preisschrift.

Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1881.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis,* Mo.

141. c. 497.

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'ſchen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Vorliegende Schrift ist die Bearbeitung der für das Jahr 1879 von der theologischen Facultät zu Würzburg gestellten Preisfrage. Das günstige Urtheil über dieselbe (S. im Anhange der Rectoratsrede zum 298. Stiftungstage der Würzburger Universität v. 2. Januar 1880) veranlaßt und ermuthigt den Verfasser, sie zu veröffentlichen.

Es dürfte wohl kaum nöthig sein, eingehender auf das große Interesse hinzuweisen, welches das Thema der Arbeit in mehrfacher Hinsicht beanspruchen darf. Handelt es sich ja doch um einen der wichtigsten und zugleich schwierigsten Punkte der gesammten Glaubenslehre, dessen Auffassung von der größten Tragweite ist in dogmatischer sowohl wie ethischer und socialer Beziehung, und dessen Darstellung von der Wiege des Christenthums an die größten Geister beschäftigt hat.

Nur unter Voraussetzung der „Uebernatürlichkeit der Gnade" und ihrer „Nothwendigkeit zur Verwirklichung des menschlichen Endzieles", „kann die Unwahrheit des Indifferentismus dargethan werden". Nur aus ihr ist „die Lehre von der allein seligmachenden Kirche und was damit zusammenhängt, begreiflich"; und wie der Begriff einer sichtbaren Kirche, so beruht auch auf ihr die richtige Anschauung von ihrer Aufgabe und Stellung in der Welt. Aus ihr ergibt sich die richtige Lösung der Frage über den Einfluß der Kirche auf die Schule und die Wissenschaft und das gesammte Gebiet des sittlichen Lebens: während ihre Lösung im Sinne des modernen Liberalismus das christliche Dogma von der Nothwendigkeit der Gnade und der Uebernatürlichkeit des menschlichen Endziels in Frage stellt. Nirgends tritt wie hier die Unverträglichkeit der modernen Staatsideen mit den Grundsätzen des Christenthums zu Tage. (Vgl. v. Schäzler, Neue Untersuchungen . . . S. 254 ff., Hettinger, Fundamental-Theologie I. S. 117 ff.)

Es handelt sich bei dieser Frage mit Einem Worte um Sein oder Nichtsein des Uebernatürlichen, der Kirche, des Christenthums: es ist eine Fundamentalfrage sowohl für die Theologie, als auch für das Verhältniß von Kirche und Staat.

Während nun durch Verkennung des richtigen Gnadenbegriffes im Laufe der Zeit die verschiedenartigsten Irrthümer hervorgerufen wurden, hat auf der

anderen Seite die richtige Entwicklung desselben allen Scharfsinn der größten Kirchenväter und Theologen erfordert, um die katholische Lehre zur Darstellung und Anerkennung zu bringen und unkatholischen Anschauungen gegenüber zu vertheidigen.

Im Folgenden haben wir es denn versucht, die Lehre von der Gnade, wie sie einer der größten und bedeutendsten der griechischen Väter in ihren Grundzügen dargestellt hat, auseinanderzusetzen. Die griechischen Väter haben ja den Vorzug vor den lateinischen, daß wir aus ihnen über die Lehre von der Gnade eine viel klarere Anschauung gewinnen, als aus den lateinischen, da sie nicht, wie diese, von einem bestimmten polemischen Standpunkte aus die Lehre vorzutragen hatten, sondern stets objectiv wissenschaftlich zu Werk gingen. „Denn wie der Mensch, welcher zum Kampfe auszieht, nicht dieselben Werkzeuge zur Hand nimmt, wie jener, der im Begriffe steht, den Acker zu bebauen, — denn andere sind die Werkzeuge derer, die in Sicherheit den nöthigen Lebensunterhalt durch Arbeit gewinnen, und andere die Rüstzeuge Jener, die im Kriege dem Feinde entgegentreten, — so auch gebraucht Jener, der in der gesunden Lehre ermahnt, nicht dieselbe Darstellungsweise wie Jener, welcher die Widersprechenden widerlegt. Eine Darstellungsweise dient zum Ermahnen und eine andere zum Widerlegen. Anders ist die Einfachheit Jener, die im Frieden ihren Glauben bekennen, anders die Anstrengung Jener, die gegen die Widersprüche der falschen Lehre Widerstand leisten" (*S. Bas.* hom. de fide 2. t. II. p. 225 b.).

Wir verhehlen uns dabei keineswegs die Schwierigkeit unserer Aufgabe, denn, wie der hl. Basilius treffend sagt: „Das Schöne zu bewundern ist nicht schwer, aber den Gegenstand unserer Bewunderung vollkommen zu erkennen, das ist mühsam und sehr schwer" (hom. 14. 1 in princip. erat verb.). Zugleich aber ermuntert uns doch auch das Wort desselben großen Kirchenvaters: „Auf bessere Hoffnungen gestützt, unternehmen wir unsere Werke, indem wir den Ausgang unserer Hoffnungen Gott anheimstellen, welcher unsere Schicksale lenkt" (in s. bapt. 7. II. 121 a).

. . . συνευχόμεθα, ὅπως ὁ τῶν ὅλων θεὸς, οὗ ὁ ἀγὼν καὶ οὗ τὸ σκάμμα καὶ δι' οὗ οἱ στέφανοι . . . ῥῶσιν ψυχῆς παράσχῃ καὶ εἰς τελείαν εὐδοκίμησιν τὴν παρ' αὐτοῦ τὸ ἔργον . . . ἀγάγῃ (ep. 221. III. 334 d.).

Im Mai 1881.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Seite

Vorwort III

Einleitung 1

Erster Theil.

Existenz und Wesen der Gnade.

Erster Abschnitt.

Existenz der Gnade.

1. Kapitel. Name, Begriff, Eintheilung der Gnade 5

2. Kapitel. Die Zustände des Menschen 8

§ 1. Der Zustand der bloßen Natur 9

1. Artikel: Begriff der Natur und der natürlichen Ordnung . . 9

2. Artikel: Die Natur und die natürliche Ordnung des Menschen . 10

3. Artikel: Der natürliche Zustand als Knechtschaft 17

§ 2. Der Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit 18

1. Artikel: Die Erhebung des Menschen zur übernatürlichen Ordnung 18

2. Artikel: Die übernatürliche Ordnung im Einzelnen:

1) Das übernatürliche Endziel 26

2) Die übernatürliche Erkenntniß und Liebe 30

3) Das übernatürliche Lebensprincip — die Gnade 36

§ 3. Der Zustand der gefallenen Natur 38

§ 4. Der Zustand der wiederhergestellten Natur 41

Zweiter Abschnitt.

Wesen der Gnade.

1. Kapitel. Uebernatürlichkeit der Gnade 46

2. Kapitel. Verhältniß der Gnade zur Natur 50

§ 1. Die Natur als Voraussetzung der Gnade 50

§ 2. Die Gnade als übernatürliche Vollendung der Natur 52

Zweiter Theil.

Nothwendigkeit der Gnade.

Seite

1. Kapitel. Nothwendigkeit der äußeren Gnade 62
2. Kapitel. Nothwendigkeit der inneren Gnade 64
§ 1. Nothwendigkeit der inneren Gnade zur Erkenntniß 64
1. Artikel: Möglichkeit der Erkenntniß einzelner natürlichen Wahrheiten ohne die Gnade 64
2. Artikel: Unmöglichkeit der Erkenntniß aller natürlichen Wahrheiten ohne die Gnade 69
3. Artikel: Nothwendigkeit der Gnade zur übernatürlichen Erkenntniß 72
§ 2. Nothwendigkeit der Gnade zum Guten 74
1. Artikel: Zum übernatürlich (christlich-theologisch) Guten . . 74
1. Im Allgemeinen 74
a) Nothwendigkeit der erhebenden Gnade 75
b) Nothwendigkeit der heilenden Gnade 79
2. Im Einzelnen:
a) Zu Heilsakten 79
b) Zur Ueberwindung der Versuchungen 82
c) Zur Beharrlichkeit 87
d) Zum Anfang des übernatürlich Guten (absolute Gratuität der Gnade) 91
2. Artikel: Bezüglich des natürlich (sittlich) Guten 97
a) Möglichkeit sittlich-guter Handlungen ohne die Gnade . . 97
b) Das freie Wahlvermögen des Menschen 100
c) Nothwendigkeit der Gnade zur Erfüllung des ganzen Naturgesetzes (zur Liebe Gottes über Alles) 105

Dritter Theil.

Wirkungsweise und Austheilung (Wirksamkeit) der Gnade.

1. Kapitel. Wirkungsweise der Gnade 107
2. Kapitel. Austheilung der Gnade 109
§ 1. Die hinreichende und wirksame Gnade 109
§ 2. Begründung des Unterschiedes 112

Seite

1. Artikel: Die hinreichende Gnade 112
1. Der göttliche Heilswille und die Verdienste Christi für Alle . . 112
2. Die hinreichende Gnade für die Gerechten 113
3. Die hinreichende Gnade für die Sünder 114
2. Artikel: Die wirksame Gnade (Gnade und Freiheit) . . . 116
3. Kapitel. Die Charismen 120

Vierter Theil.

Die heiligmachende Gnade.

Erster Abschnitt.

Das Wesen der heiligmachenden Gnade.

1. Kapitel. Ihr Wesen als bleibende Beschaffenheit — unterschieden von der Liebe 125
2. Kapitel. Nähere Darstellung des Begriffes der heiligmachenden Gnade . 131
§ 1. Die übernatürliche Aehnlichkeit mit Gott 131
1. Durch Adoption und Erbschaft 131
2. Durch Wiedergeburt (Zeugung) 136
3. Durch Participation der göttlichen Natur 137
4. Durch Vergöttlichung 140
§ 2. Die heiligmachende Gnade als übernatürliche Heiligkeit und Geistigkeit 145
3. Kapitel. Verschiedenes Maß — Verlust der heiligmachenden Gnade . . 147

Zweiter Abschnitt.

Die Ursache der heiligmachenden Gnade.

(Die Einwohnung des heiligen Geistes.)

1. Kapitel. Der heilige Geist in seinem innergöttlichen Verhältnisse . . 149
§ 1. Die drei Personen in Gott 149
§ 2. Die Gleichheit ihres Wesens (ihrer Thätigkeiten, Namen) . . . 152
§ 3. Die beiden Produktionen in Gott 157
1. Die Zeugung des Sohnes 157
2. Der Ausgang des heiligen Geistes 160
2. Kapitel. Die Sendung des heiligen Geistes nach Außen 169
§ 1. Erste Art der Sendung 170
1. Der heilige Geist als causa efficiens des übernatürlichen Lebens . 170
2. Der heilige Geist als causa efficiens der Heiligkeit 172
§ 2. Zweite Art der Sendung 175
Die wesentliche Einwohnung des heiligen Geistes 175

Seite

1. Im Allgemeinen 175
2. Die Einwohnung als moralische Wesensvereinigung 182
   a) Aus der Bestimmung der Einwohnung selbst 182
   b) Aus dem Begriff Gabe (Unterpfand, unerschaffene Gnade) . . 191
   c) Aus den Vergleichen (Siegel, Salbe, Feuer) 194
3. Die Einwohnung als persönliches Verhältniß 198

§ 3. Verhältniß der erschaffenen zur unerschaffenen Gnade 200

Dritter Abschnitt.

Wirkung der heiligmachenden Gnade.

1. Kapitel. Die Rechtfertigung 206

§ 1. Ihr Wesen als Sündenvergebung und Erneuerung . . . 206

§ 2. Vorbereitung auf die Rechtfertigung 212
   1. Im Allgemeinen 212
   2. Im Einzelnen 215

§ 3. Nothwendigkeit der guten Werke 218

2. Kapitel. Das Verdienst 222

§ 1. Verdienstlichkeit der guten Werke 222

§ 2. Bedingungen des Verdienstes 227

§ 3. Gegenstand des Verdienstes 229

§ 4. Verlust und Wiederaufleben des Verdienstes 233

Einleitung.

Einer der hervorragendsten unter den griechischen Vätern ist der heilige Basilius der Große, Erzbischof von Cäsarea in Kappadocien (329—379)[1]. Er war ein unerschrockener Vertheidiger der katholischen Wahrheit, ein leuchtendes Vorbild für kommende Geschlechter in den Stürmen der Verfolgung[2]. Οὐ μὴν πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέα ἡμῖν ἡ ἀσφαλεία war sein Grundsatz, an dem er unentwegt festhielt trotz aller Bedrängnisse und Gefahren[3]. „Daß die orientalische Kirche in diesen Zeiten sich nicht gänzlich auflöste, das bewirkte vor Allem unser Basilius, der wie ein Fels im Meere[4] dastand, wie er selbst bemerkt, an dem die Wogen sich brachen, damit das dahinterliegende

[1] Basilius, geb. 329 zu Cäsarea in Kappadocien, war einer angesehenen und reichen Familie entsprossen, die durch Frömmigkeit und Eifer für die christliche Religion sich auszeichnete. Sein Vater glänzte durch Beredsamkeit und als Lehrer der Rhetorik, glänzender aber noch war er durch seine Sitten, nur übertroffen von Basilius. Ebenso ausgezeichnet war des hl. Basilius Mutter. Von ihren zehn Kindern waren drei Bischöfe von der größten Heiligkeit und Gelehrsamkeit. Basilius erhielt seine erste Erziehung von seiner Großmutter Makrina nach der Lehre des Gregor von Neucäsarea, machte dann seine Studien in Cäsarea, Constantinopel, Athen. Stets blieb er den Lehren seiner Kindheit getreu. Er war von anmuthiger, kräftiger Gestalt, jedoch von häufigen Leiden heimgesucht. Sein Hauptstudium war Philosophie. In Constantinopel stand er in Verkehr mit dem heidnischen Philosophen Libanius. 357 wird er getauft, worauf er ein streng ascetisches Leben beginnt, reist nach Syrien, Aegypten, Alexandrien, vertheilt dann seine Reichthümer und lebt in Zurückgezogenheit in Pontus, wo er das Cönobitenthum einführt, das er dem Anachoretenthum vorzieht (Reg. fus. tr. int. 7 II. 345). 364 wird er zum Priester geweiht, ist kurze Zeit einer Kirche in Pontus adscribirt, zeigt seine Nächstenliebe bei Gelegenheit einer Hungersnoth, wo er das von seiner Mutter ererbte Vermögen vertheilt, sowie durch Gründung eines großen Krankenhauses (ep. 150); seit 370 Bischof von Cäsarea, stirbt er am 1. Jan. 379 unter unbeschreiblichem Schmerz der ganzen Stadt. Vita S. Bas. t. III.

[2] Vgl. De Spir. s. l. 30, wo er die Lage der Kirche in so sprechenden Farben schildert und vor Augen führt, daß wir sie aus eigener Anschauung kennen zu lernen glauben.

[3] De Spir. s. 21. 52. Wie er ihn ausführte, zeigt uns u. A. sein Auftreten gegenüber dem Präfekten Modestus, dem er auf die Bemerkung: „Niemals ist mir eine solche Kühnheit begegnet", die Antwort gab: „Ohne Zweifel bist du noch nie einem Bischofe begegnet." — Vgl. *S. Greg. Naz.* or. 20. p. 350. *S. Greg. Nyss.* c. Eun. l. 1. p. 313. *Rufin.* II. *Socrat.* IV. 26. *Sozomen.* VI. 16. Montalembert, Mönche des Abendlandes. I. S. 105. Klose, Basilius der Große nach seiner Lehre und nach seinem Leben. Stralsund 1835.

[4] Vgl. Weiß, Die drei Kappadocier . . . S. 6 (nach Döllinger, Kirchengeschichte. 2. Aufl. Bd. I. S. 89): „Ihm vor Allem war nach Athanasius die geistige Ueberwindung des Arianismus zu verdanken."

Land vor Gefahr beſchützt würde. Des Baſilius Thätigkeit, die katholiſche Kirche gegen die Arianer zu ſchützen, bildet daher den glänzendſten Punkt in ſeinem Leben; aber keineswegs darf dieß als das einzige Ziel ſeiner Wirkſamkeit angeſehen werden, ſondern den Frieden der Kirche in jeder Hinſicht zu erhalten und auf den von den Vätern gegebenen Grundlagen das Gebäude des Herrn fortzubauen, war ſein biſchöfliches Streben." [1]

Baſilius war ein Hauptverfechter der kirchlichen Tradition, die er wie eine feſte Mauer den Angriffen der Häretiker entgegenſetzte [2].

Seine Beredſamkeit kam jener der beſten Redner Griechenlands gleich [3].

---

[1] Kloſe a. a. O. Einl. S. 109.

[2] De Sp. s. 10. 25. III. 21. c. ſagt er von den Pneumatomachen: „. . . ſie verlangen, wie redlich denkende Schuldner (ironiſch!) zu thun pflegen, mit lautem Geſchrei Beweiſe aus der Schrift, indem ſie das ungeſchriebene Zeugniß der Väter als werthlos verwerfen." Vgl. De Sp. s. c. 27. 66; c. 29 (Anfang): „. . . wenn nichts Anderes, das nicht in der Schrift ſtand, angenommen iſt, ſo möge auch das nicht angenommen werden; wenn wir aber die meiſten Geheimniſſe ohne Schrift aufgenommen, ſo wollen wir auch dieſes mit vielem Anderen aufnehmen. Ich halte es aber für apoſtoliſch, an den ungeſchriebenen Ueberlieferungen feſtzuhalten." c. 30. 77; c. 25. 58 ſagt er bezüglich der Berufung auf die heilige Schrift: ἀκριβολογοῦνθαι. c. Eun. II. 8. I. 243 e. c. Eun. I. I. 211 a. „Das Wort kannten die Väter, das Wort beteten ſie an und mit dem Worte den Geiſt." c. Eun. 5. I. 317 c. Vgl. ep. 52 Anf. Die Stelle De Sp. s. c. 27 findet durch die angeführten wohl ihre richtige Erklärung gegenüber der Auffaſſung Kloſe's (S. 6 a. a. O.): „Groß war die Achtung, welche Baſilius gegen die Ueberlieferung von den Vätern her hegte, wenn ſie der Vernunft des Einzelnen gegenübergeſtellt wurde. . . . (c. Eun. I. p. 211.) Aber ſobald er von dem Verhältniß der Tradition zur Schrift redet, gilt ſie ihm nur etwas, wenn ſie in der Schrift ihre Rechtfertigung findet" (mit Berufung auf De Sp. s. c. 7). Es iſt im c. 27 nicht bloß von Gebräuchen die Rede, ſondern auch den Lehren, die in der Schrift nicht enthalten ſind („verſchwiegen werden"), die wegen der Arcandisciplin geheim gehalten wurden.

[3] Von Mitternacht bis Mittag wartete einſt das Volk, begierig, ſeine Predigt zu hören. Hom. in Ps. 144. *S. Greg. Naz.* or. 20 in laud. Bas. t. 3. 319. 322; or. funebr. t. 3. p. 479, carm. LXIV. Bas. M. epitaph. t. 2. *S. Greg. Nyss.* Vita S. Macrinae t. 2, or. in laud. fratr. Bas. u. l. I. c. Eun. *Amphiloch.* or. 2 in Bas. *S. Ephrem.* (der ihn einſt predigen hörte) encom. in M. Bas. Venet. 1755. p. 261 sq.: Basilius vero basis virtutum, liber laudum, vita miraculorum, qui in carne vadit et in spiritu progreditur, convictor inferiorum et superiorum inspector, beryllium plectrum mysticae citharae, quod regionem sanctorum angelorum oblectat, firmus agnus matricis vitae, sacri Spiritus herbam illustrans, homo, qui exsilit affectu et abripit florem ex una radice venerandae crucis, praesepe dogmatum, lingua verborum, praemium rectarum utiliumque cogitationum, qui immersit se in profundum scripturarum et extraxit splendidam margaritam, racenus venustus divinae vitis coelitus divinam dulcedinem enuntians: membrana praeclara sacrae sapientiae desuper divinis characteribus exarata, optimus superni ager, qui Deo germinavit fructus justitiae, collis perflorens mystico roseto, cujus odor in ipsum coelum aspirat, qui clamat in Domino grata cantica accepitque in coelis faciles coronas, qui intelligit gratiam et instar Jacobi vicissim confessionem proclamat servatoris omnium dicens: „Spiritus Domini Dei, qui fecit me, et, quae docet me, spiratio omnipotentis" (Gen. 31, Job 33) asseverans, quod in spiritu sancto Dominum Jesum Christum praedicaret . . . in ipsis adytis (ecclesiae) dies noctesque consistens e supernis gratiam accepit. Unde quotidie floribus instructo sermone immutabile ornamentum animabus renovabat, quotidie cunctis se metiens varietate sua non superabatur. Cum enim in floribus incorruptio cresceret, cum sanctis caliculis nutriretur, cum semper in scripturas incumberet, in legibus Apostolicis vacaret ac in sacratis aulis resplendesceret, ideo et fluminis instar manabat ipsius oratio et

Für alle Gebiete der Theologie sind die Schriften des hl. Basilius von der größten Bedeutung, für Dogmatik sowohl wie für Moral, Tradition, Disciplin, Kirchengeschichte, Asceſe. Sie sind nach Inhalt und Form gleich ausgezeichnet: Eleganz, Lieblichkeit, Klarheit des Ausdrucks, Macht der Ueberzeugung, Reinheit der Lehre, ungekünstelte Rednergabe, die größte Sorgfalt, und alles dieß in den schwierigsten Geheimnissen, das sind nach Inhalt und Form die auszeichnenden Merkmale seiner Schriften [1].

Die bedeutendsten Väter, griechische und lateinische Schriftsteller sprechen von unserem Kirchenvater und seinen Schriften in der anerkennendsten Weise [2] und haben aus letzteren Manches entnommen. So bekennt Augustinus, daß er, um sichere Kenntniß des wahren Glaubens zu erlangen, die Lehre des hl. Basilius über die Erbsünde Wort für Wort aus dem Griechischen übersetzt habe [3].

Mit Recht sagt Möhler [4], daß, wer gründliche und gelehrte Forschung suche, dort in der Blüthezeit der christlichen Literatur, zu der er Basilius, Augustinus, Hilarius rechnet, bei unermeßlichen Schätzen und Reichthümern die christliche Gelehrsamkeit zu bewundern und auszubeuten Gelegenheit habe. Basilius gehörte zu jener Dreiheit der Kappadocier, in welcher „alle Strahlen des Herrlichen zusammenlaufen, was jene Zeit in der Christenheit erzeugte“ [5].

---

justitia velut fluctus maris . . . Basilius basis et fundamentum exstitit fidelium . . . (Dann vergleicht er ihn mit den Patriarchen und Propheten, Aposteln und Evangelisten; er sei ein David im Kampfe mit Goliath, ein Elias und Elisäus an Wunderkraft . . .) more Apostolorum iniquos erudisti, impios convertisti, Deo fuisti gratus et acceptus.

[1] Vgl. praef. oper. S. Bas.

[2] Quantum B. Ambrosio placuerit S. Basilius, nemo qui utriusque opus in Hexaemeron legerit ex me scire desideret. *Habert,* Theol. Graec. Patr. de gr. l. 1. p. 8. In der Allocut. *Conc. Chalced.* ad Imperat. Marc. heißt es: „Magnum Basilium gratiae ministrum in epistola hypostaseon differentiam explanasse“, s. Mansi t. 7. col. 464. *S. Athanas. S. Hieron.* De script. eccl. c. 116. *Socrates* l. 4. c. 26. *Sozom.* l. 6. c. 15. 16. 17. 21. 22. *Rufin.* H. e. l. 11. c. 9. *Theodoret.* H. e. l. 4. c. 19. 30. *Philostorg.* H. e. l. 8. n. 11. 12. 13. *Phot.* cod. 137. 138. 141. 142. 143. 144. 191. Vgl. *Fessler,* Inst. patrol. I. 472. Schröckh 211 ff. anerkennt die Größe des hl. Basilius. Ferner siehe *Godefroy Hermant,* La Vie de S. Bas. Paris, 1672. 2 vol. *Du Pin,* Nouv. Bibl. *Oudin,* Comment. *Fabricius,* Bibl. gr. Gregor von Nazianz or. 20 preist den Basilius, daß er auf allen Gebieten der Wissenschaft sich ausgezeichnet, namentlich in der Philosophie und besonders in der Dialektik. Für jene, die mit ihm disputirten, würde es ein Leichteres gewesen sein, aus dem Labyrinthe zu entkommen, als seinen Beweisgründen zu entgehen. *S. Greg. Naz.* carm. 1. 3. *S. Greg. Nyss.* Vit. Moys. Vgl. Encycl. Leo's XIII. vom 4. Aug. 1879.

[3] Sed audi, quod ad rem praesentem spectat, quod de peccato primi hominis ad nos etiam pertinente dicat iste sanctus sine ulla ambiguitate Basilius. Quod etsi reperi interpretatum, tamen propter diligentiorem veri fidem verbum e verbo malui transferre ex graeco: jejunium inquit in paradiso . . . c. Jul. l. 1. c. 18. ed. Migne p. 652. — Es findet sich vielfach Uebereinstimmung beider Väter.

[4] Patrologie S. 13.

[5] Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen. Bd. 1. Abth. 2. S. 433. Bezüglich der Auffassung unseres Kirchenvaters von der Exegese bemerkt Weiß, a. a. O. S. 71: Basilius darf nicht kurzweg unter das Gros der sogenannten Allegoristen verwiesen werden, er steht vielmehr von allen orientalischen Kirchenvätern des dritten und vierten Jahrhunderts den Antiochenern am nächsten, d. h. auf der Schwelle zu einer mächtigen, heute noch gebräuchlichen Interpretationsmethode. (Vgl. Kihn, Die antiochenische Schule.)

Was nun die Lehre des hl. Basilius von der Gnade im Besonderen betrifft, so ist dieselbe freilich in seinen Schriften nirgends ex professo behandelt, sondern nur gelegentlich erwähnt; aber wenn auch einzelne Punkte noch weniger Berücksichtigung fanden, wie das der Fall ist, so lange „eine Frage noch nicht angeregt ist“ [1], d. h. Gegenstand der Controverse ist, indem ein Bedürfniß ihrer Erörterung noch nicht vorlag, so finden wir doch bereits die ganze Lehre von der Gnade wenigstens in ihren Grundzügen von ihm entwickelt. Es ist darum nicht zu viel gesagt, wenn Scheeben [2] bemerkt: „Man kann es auch schlagend nachweisen, daß die Lehre von der in sich abgeschlossenen Ordnung der Natur und dem darüber stehenden Kreise der Gnade, wie sie kaum nach dem Beginne der Scholastik gleich in der größten Ausbildung aufgetreten ist, sich ganz in allen ihren Theilen und Begriffen, ja bis auf die einzelnen Ausdrücke in den alten griechischen Vätern wiederfinden läßt.“ Wir werden ferner sehen, in wiefern Kleutgen Recht hat, wenn er sagt: „Der große Basilius aber trug die Lehre von der habitualen Gnade auch bereits mit denselben Ausdrücken vor, deren sich die Schule bedient.“ [3]

Namentlich brachte es aber die Polemik unseres Kirchenvaters mit Eunomius [4] und den Macedonianern [5] mit sich, daß die Lehre von der heiligmachenden Gnade und insbesondere die Lehre von der Einwohnung des heiligen Geistes ausführlicher zur Sprache kam. Letztere haben wir denn auch einer eingehenderen Besprechung unterziehen zu müssen geglaubt [6].

Im ersten Theile der Darstellung [7] behandeln wir das Vorhandensein und Wesen der Gnade nach der Lehre des hl. Basilius; im zweiten Theile folgt dann die Lehre von der Nothwendigkeit der Gnade; der dritte Theil handelt von der actuellen Gnade in ihrer Wirkungsweise und Austheilung; der vierte Theil endlich von der heiligmachenden Gnade nach ihrem Wesen, ihrer Ursache und ihrer Wirkung.

---

[1] Ep. 258. III. 393 d. [2] Natur und Gnade S. 70.

[3] Theologie der Vorzeit, 2. B. S. 269.

[4] Eunomius, ein Kappadocier, war ein Hauptanführer der strengen Arianer, Schüler des Aëtius (Diakon und Lehrer zu Antiochien seit 350); beide Dialektiker, Gegner der Asceſe, gewandte Sophisten. Vgl. Hergenröther, Kirchengesch. I. 235 ff.; 253 ff.

[5] Macedonius, Bischof von Nicomedien, war Haupt der Pneumatomachen.

[6] Dabei war auf Lessius, Petavius, Thomassin besondere Rücksicht zu nehmen, bezüglich ihrer Entwicklung der Anschauungen der (griechischen) Väter über diesen Punkt.

[7] Zur Bearbeitung des Themas haben wir besonders benutzt: Kleutgen, Theologie der Vorzeit; Scheeben, Natur und Gnade, id. Mysterien, id. Dogmatik; v. Schäzler, Natur und Uebernatur, id. Neue Untersuchungen . . .; ferner: *Goudin*, Tract. theol. ed. Dummermuth. Lovan. 1874, namentlich um die Uebereinstimmung der Lehre unseres Kirchenvaters mit der Kirchenlehre und der Scholastik nachzuweisen. — Zur Darstellung der Lehre des hl. Basilius wurde die Ausgabe seiner Werke von Maranus-Garnier (S. Mauri) benutzt und nach ihr citirt; dabei wurden jene Schriften zu Grunde gelegt, die wir nach eingehendem Vergleiche der bezüglichen Kritiken in den Vorreden zu den einzelnen Bänden, sowie der Biblioth. gr. von Fabricius ed. Harless und der Patrologien von Feßler und Alzog als ächt annehmen zu können glaubten. Näher auf letzteren Punkt einzugehen, kann nicht unsere Aufgabe sein.

Erſter Theil.

Exiſtenz und Weſen der Gnade.

Erſter Abſchnitt.

Exiſtenz der Gnade.

Erſtes Kapitel.

Name, Begriff und Eintheilung der Gnade.

1. Das Wort χάρις (gratia, Gnade) kommt bei unſerem Kirchenvater, wie überhaupt im Sprachgebrauche, in verſchiedenen Bedeutungen vor. Die allgemeinſte iſt die des Wohlwollens, d. h. χάρις bedeutet die Geſinnung Jemandes, uns Gutes zu erweiſen, alſo Gunſt[1]; und auf der anderen Seite jene Beſchaffenheit, die geeignet iſt, die Gunſt zu erwerben, die Anmuth[2]. Alsdann bezeichnet χάρις die unverdiente, aus Wohlwollen Jemanden frei erwieſene Wohlthat[3], Gnade im engeren Sinne.

Darnach läßt ſich denn ſagen, daß zum Begriffe der Gnade gehört:

1) die wohlwollende Geſinnung; denn nur ſolche Gaben, die aus wahrer Güte verliehen werden, ſind Gnaden[4]. Aber nicht jedes Wohlwollen und folglich nicht jede aus Wohlwollen verliehene Gabe iſt Gnade. Damit die Geneigtheit, uns wohl zu thun, Gnade ſei, muß ſie

---

[1] Hom. in Ps. 14. I. 356 d; in Jes. 21. I. 394 b; cfr. ep. 218, 3 III. 331 a; Reg. brev. 225. II. 490 ff.; in Jes. 16. I. 617 a; ep. 211. III. 318 b; ep. 148. III. 238 b; hom. de jejun. I. 8, II. 7.

[2] Hom. de jejun. I. 1, II. 1; in Ps. 29, 5. I. 129 (wo es zugleich im eigentlichen Sinne gebraucht iſt); in Ps. 44, 5. III. 163 c.

[3] Reg. brev. 42. II. 428 c (Herr: Peiniger); in Ps. 14, 5. I. 356 c; in Hexaem. II. 19 c; c. Eun. III. 19. I. 254 c. (in Ps. 33, 2); in Ps. 29, 4. I. 127 c. In der heiligen Schrift iſt am gewöhnlichſten die zweite Bedeutung. Gnade bezeichnet faſt immer eine Gabe, die uns Gott zu unſerem Heile verleiht, wo dann auch χάρισμα, δῶρον, δώρεα, δώρημα ſynonym gebraucht werden mit χάρις.

[4] Daher der Satz: ἐχθρῶν δῶρα ἄδωρα.

2) von keiner Verpflichtung geboten, nicht Schuldigkeit sein. Ein uns erwiesenes Wohlwollen, eine uns erwiesene Gabe, worauf wir gerechte Ansprüche haben, nennen wir nicht Gnade. Es schließt also die Gnade in dem Begnadigten alles Verdienst und alle Ansprüche, in dem Gnädigen aber jede Verpflichtung und Schuldigkeit aus [1].

2. Es ist also die Gnade freie Güte oder eine aus freier Güte verliehene Gabe [2]. Daraus folgt, daß jene Gaben, welche dem Menschen gemäß seiner Natur zukommen, nicht in vollem Sinne des Wortes Gnaden genannt werden können, sondern nur diejenigen, welche über seine Natur erhaben, weil nur sie frei verliehene, ungeschuldete Gaben sind [3].

Alle übernatürlichen Güter und die ewige Seligkeit selber sind demnach im vollen Sinne des Wortes Gnaden [4]. Denn alle Ansprüche, welche die Gerechten auf die Hülfe Gottes haben können, gründen in jenem Zustande der Kindschaft, in den sie Gott versetzt hat; und erst dadurch, daß ihre Werke in demselben verrichtet werden, haben dieselben jenen Werth, wodurch ihnen das himmlische Erbe als Lohn gebührt.

Wenn nun auch unser Kirchenvater zuweilen die natürlichen Gaben Gnaden nennt [5], so unterscheidet er doch die Gaben der Natur und die Gaben der Gnade und bezeichnet darum im eigentlichen und engeren Sinne mit dem Worte Gnade eben die übernatürlichen Gaben, und setzt darum das, was aus Gnade ist, dem, was der Mensch von Natur ist und vermag, gegenüber [6].

Somit bezeichnet denn im engeren Sinne Gnade eine von Gott aus freier Güte verliehene übernatürliche Gabe, wodurch die vernünftige Creatur zu einer höheren Ordnung erhoben wird [7].

3. Die Gnade läßt sich zunächst eintheilen in unerschaffene und

---

[1] Rom. 11, 6: Si autem gratia, jam non ex operibus, alioquin gratia non est gratia. Der hl. Augustinus stellt Verdienst und Verpflichtung der Gnade gegenüber (gegen Pelagius).

[2] „Wer nämlich, dessen Leben mit der Güte des Schöpfers und den verschiedenen Erweisen derselben, welche sich auf das ganze Menschengeschlecht im Allgemeinen beziehen, in Vergleich gestellt wird, könnte, was billig ist und würdig der von Gottes Gnade empfangenen Güter vergelten." In Jes. 5, 168. I. 500 a.

[3] *S. Thom.* Summ. 1. 2. 111, 1: Potest intelligi duplex debitum, unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam ... aliud est debitum secundum conditionem naturae ... Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito, dona autem supernaturalia utroque debito carent et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant.

[4] In gewissem Sinne gilt dieß auch von der natürlichen Ordnung. Darum haben manche Theologen natürliche und übernatürliche Gnaden unterschieden. Der hl. Thomas nennt die Gaben der Natur nur Gnaden im uneigentlichen Sinne.

[5] C. Eun. II. 19. I. 254 c: Mit gotteslästerischem Munde behauptet Eunomius: „der Sohn sei einmal nicht gewesen", als wenn er nicht durch seine eigene Natur existirte, sondern aus Gnade von Gott ins Dasein versetzt worden wäre; vgl. unten: nachdem er (der Bettler) von Petrus die Gnade empfangen hat.

[6] Vgl. *Suarez*, De gr. Proleg. 8. c. 2. *S. Aug.*, De Verb. Dom. serm. 61. c. 1: ideo gratia, quia gratis datur.

[7] Das Nähere wird unten ausgeführt werden und die Definition ihre weitere Begründung erhalten.

erſchaffene. Die unerſchaffene Gnade iſt jenes Wohlwollen, das als die Urſache aller anderen Gnaden von Ewigkeit her in Gott iſt [1].

Es iſt die Urſache aller anderen Gnaden; es iſt aber auch ſelbſt Gnade, nicht nur, inſofern wir darunter die uns verliehene Gabe verſtehen, ſondern an ſich, denn die Liebe ſelbſt iſt, abgeſehen von dem Guten, das ſie ſchenkt, eine Gabe, und dieß iſt hier um ſo mehr wahr, als es eben der Rathſchluß des göttlichen Wohlwollens iſt, ſich ſelbſt uns zu ſchenken, und uns ſeiner Natur theilhaftig zu machen. Man kann alſo auch ſagen, daß die unerſchaffene Gnade Gott ſelber iſt [2].

Die erſchaffene Gnade, welche die Wirkung der unerſchaffenen Gnade iſt, wird zunächſt eingetheilt in äußere und innere.

Die äußeren Gnaden ſind jene übernatürlichen Werke, die Gott außer uns, aber zu unſerem Heile vollbringt: wie die Menſchwerdung, die Wunder, die Weisſagungen, die Offenbarung, die Gründung der Kirche, die Spendung der Sacramente und die Predigt des göttlichen Wortes [3].

Die inneren Gnaden ſind übernatürliche Wirkungen Gottes in uns ſelber, und ſie laſſen ſich eintheilen in ſolche, welche eine beſondere Fähigkeit verleihen, für das Reich Gottes auf Erden thätig zu ſein, die Gnadengaben oder Charismen, (χάρισματα, gratiae gratis datae) [4], wie die Gabe der Wunder und Weisſagungen, und jene, deren unmittelbare Wirkung unſere eigene Heiligung iſt (gratia gratum faciens); und dieſe ſind: die heiligmachende und die wirkliche Gnade. Die heiligmachende Gnade [5] iſt jenes Geſchenk Gottes in uns, wodurch wir in uns ſelbſt gerecht und Gott wohlgefällig, im Beſitze der dieſem Stande zukommenden Gaben ſind; ſie iſt jene bleibende Beſchaffenheit, wodurch wir Gott ähnlich und ſeine Kinder, und jener höheren Ordnung, zu der wir erhoben wurden, fähig ſind. Die wirkliche Gnade [6] iſt jene vorübergehende Einwirkung Gottes, durch welche er uns Licht zur Erkenntniß der Wahrheit und Stärke zum Wollen und Vollbringen des Guten verleiht [7].

---

[1] Eph. 1, 5. 6. Vgl. *S. Thom.* 1. 2. 110, 1; II. dist. 28. qu. 1. a. 2 u. 3.

[2] Ep. 105. III. 200 b.

[3] In Ps. 61. I. 194 b: „Gnade der Menſchwerdung", dann äußere und innere Gnade. C. Eun. I. 7. I. 218 b; ep. 29. III. 109 c: „Worte der Gnade zur Erbauung der Brüder".

[4] 1. Cor. 12, 4; 12, 7. *S. Thom.* 1. 2. 111, 4.

[5] 1. Rom. 3, 24. Eph. 1, 6.

[6] De Sp. s. 8, 19. (gratia actualis, sufficiens, operans; ἐπικουρία, βοήθεια, κίνησις, ἡ τοῦ θεοῦ ἐνεργεία καὶ συνέργεια . . . Vgl. in Ps. 7).

[7] Die gratia habitualis gibt das übernatürliche Können, die gratia actualis das Thun: beides iſt ein Geſchenk der freien Güte Gottes — Gnade. Sic igitur actus intellectus et cujuscunque entis creati dependet a Deo quantum ad duo, uno modo in quantum ab ipso habet perfectionem sive formam, per quam agit, alio modo in quantum ab ipso movetur ad agendum. *S. Thom.* 1. 2. 109, 1. — Cum multa nomine *gratiae* sancti Doctores complectantur, ea omnia possunt ad duo capita reduci nempe ad dona habitualia sanctificantia et ad auxilia actualia, quae actionem ipsam promovent. Nomine donorum gratiae intelligi possunt varia gratiae sanctificantis munera: remissio peccatorum, sanctificatio animae, adoptio ad dignitatem filiorum Dei, jus ad regnum coeleste aliaque hujusmodi. Auxilia vero actualia rursus distingui possunt in ea, quae solum moraliter movent voluntatem ad ea, quae in genere causae efficientis eam movent et applicant. Priora sunt, quae in-

Zweites Kapitel.

Die Zustände des Menschen.

Um Wesen und Nothwendigkeit der Gnade richtig zu verstehen und zu erklären, ist es vor Allem nöthig, die verschiedenen Zustände, d. h. die von Gott gewollte oder zugelassene Beschaffenheit, in welcher sich der Mensch in Bezug auf sein letztes Ziel befinden kann oder thatsächlich befunden hat, resp. befindet, auseinanderzusetzen[1]. Der Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit (status justitiae originalis) bezeichnet (nach den späteren Scholastikern wenigstens) den Zustand, in welchem sich der Mensch vor dem Falle befand. Er schließt demnach Alles das ein, was der Mensch besaß vor seinem Falle: die heiligmachende Gnade, die Unversehrtheit und Unsterblichkeit[2]. Der bloße Naturzustand dagegen ist jener Zustand, in welchem der Mensch die ganze, seiner Natur wesentliche Vollkommenheit besitzt, mit Ausschluß jedes Gutes oder Uebels, das nicht zu seinem Wesen gehört[3].

---

tellectum illustrant, ut videat, quid agendum sit, et voluntatem dirigunt, imo propositione boni alliciunt aut comminatione poenae deterrent. Haec vero possunt esse vel externa vel interna: externa sunt, quae objectum exterius proponunt, ut lex exterius promulgata, exempla, admonitiones, reprehensiones, exhortationes, occasiones, miracula, aliaque hujusmodi, interna vero sunt, quibus Deus etiam interius lumen infundit ad pleniorem boni cognitionem. Auxilia demum in genere causae efficientis voluntatem afficientia sunt, quae illam non tantum propositione objecti ad bonum alliciunt sed etiam infusione internae unctionis subministratione virtutis ipsaque immutatione voluntatis praestant, ut ei bonum propositum placeat. *Goudin,* qu. 1. a. 1. § 3. p. 11.

[1] *Suarez,* De gratia prol. 4. c. 1. n. 1: conditio seu modus se habendi totius naturae humanae in ordine ad suum ultimum finem.

[2] Auch status innocentiae. Davon wird unterschieden der stat. nat. integrae; in ihm hätte der Mensch von jenen übernatürlichen Gaben nur die Freiheit von der Begierlichkeit (vgl. die abweichende Ansicht Kuhns, Das Uebernatürliche . . . S. 48. 150. 152: ein bestimmter Vernunft- und Freiheitsgebrauch, resp. die Ausrüstung dazu, d. h. die Persönlichkeit); ferner der stat. nat. elevatae: in ihm wäre der Mensch überdieß zum übernatürlichen Ziele berufen und hätte wenigstens jene Gnaden, durch die er sich auf die Rechtfertigung vorbereiten könnte. Es wäre dieß jener Zustand, in welchem nach Scotus und dem hl. Bonaventura der Mensch wirklich erschaffen wurde und eine Zeit lang lebte. Diese Theologen pflegen ihn jedoch nicht so zu nennen; denn wie sie unter justitia originalis oft nur die integritas verstehen und die heiligmachende Gnade von ihr unterscheiden, so bezeichnen sie umgekehrt durch nat. int. und nat. elev. gewöhnlich den vollkommenen paradiesischen Zustand = stat. just. orig.

[3] Es wäre der Zustand, in welchem der Mensch sich keiner jener Vorzüge der just. orig. erfreute und folglich nicht nur ohne die Gnade, wodurch er gerecht und heilig wäre oder sich auf die Rechtfertigung vorbereiten könnte, sondern auch dem Tode und den Versuchungen durch ungeregelte Triebe unterworfen sein würde. — Status naturae integrae importat perfectam partium humanarum inter se unionem et concordiam, i. e. subjectionem corporis ad animam et appetitus inferioris ad superiorem proindeque non modo immunitatem a concupiscentia, sed etiam a morte aliisque corporis passionibus complexionem ejus alterantibus. *Goudin,* l. c. qu. 2. a. 3. concl. 1. p. 87 (integrum opp. diviso et alterato a naturali perfectione). Vgl. Simar, Dogmatik 2. Bd. S. 323. 2.

§ 1. Der Zustand der bloßen Natur.

Erster Artikel: Begriff der Natur und natürlichen Ordnung.

1. Ohne den Begriff der Natur ist der der Gnade (= Uebernatur) unvollziehbar [1]. Wollen wir also den Begriff und das Wesen der Gnade nach der Lehre des hl. Basilius richtig verstehen, so müssen wir zunächst seine Auffassung von der Natur kennen. Denn von dem Naturbegriff hängt wesentlich die Bestimmung des Verhältnisses der Natur zur Gnade, sowie der Begriff der letzteren selbst ab. Nach unserem Kirchenvater läßt sich aber der Naturbegriff genau in der Weise, wie die späteren Theologen ihn bestimmt haben, entwickeln.

Natur, φύσις, bezeichnet gemäß seiner Ableitung den Ursprung durch die Zeugung oder Geburt, darum auch das erzeugte Wesen und auf der anderen Seite das erzeugende Princip, genauer das, was der Zeugende dem Gezeugten mittheilt, was der Zeugende gibt und der Gezeugte empfängt [2].

Natur bedeutet sodann die Substanz einer Sache [3], sowie das Wesen der Sache [4] und die aus dem Wesen entspringenden Kräfte und Eigenschaften [5]; endlich: das aus dem Wesen eines Dinges sich ergebende Thätigkeitsprincip [6] mit der Kraft und dem Streben, sich nach einem bestimmten Ziele zu entwickeln und zu vollenden [7].

Natürlich ist somit Alles, was zur Natur gehört, aus derselben sich ergibt, oder auch was derselben entspricht, also Wesen, Wirkungen, Eigenschaften, Kräfte, Ordnung, Ziel, die in der Natur gründen [8].

2. Unter Ordnung der Dinge versteht man das Verhältniß des Menschen und der Welt zu Gott. Sie umfaßt alles das, wodurch er zu

---

[1] Vgl. v. Schäzler, Neue Unt. . . . S. 170.

[2] Scheeben, N. u. Gn. S. 14; dazu vgl. c. Eun. II. 23, I. 259 c; in Jes. 16. I. 13. *S. Thom.* qu. disp. de Verb. inc. a. 1.

[3] Hexaem. hom. 1. 9 I. 9 e. [4] Vgl. unten.

[5] Hexaem. II. 2. I. 14 b. c; in Ps. 48. 3 I. 180 a; De Sp. s. 9. 23 III. 206; in Ps. 295 I. 129 a. b; c. Eun. II. 15 I. 250 d.

[6] C. Eun. III. 6 I. 277 c.

[7] Const. monast. 19 II. 564 b; Reg. fus. tr. 2 II. 336. Die Natur ist gut an sich. In Jes. 13, 267 I. 182 c.; Const. monast. II. 541 u. II, 3 II. 543 a.

[8] Uebernatürlich ist daher das, was in der Natur ist, aber über dieselbe hinausgeht: jede Eigenschaft, Fähigkeit, Anlage, Thätigkeit, Beziehung, die nicht auf dem Wesen der Sache gründen und der Natur nur dadurch zu Theil werden kann, daß sie, ohne aufzuhören, zu sein, was sie ist, über ihre Natur zu der über ihr stehenden Natur erhoben wird. Vgl. Scheeben, N. u. Gn. S. 19–21. Kleutgen, Theol. d. Vorz. 2. B. Abthlg. 6 (2. Aufl.): „Es gibt in der Dogmatik wenig Begriffe von tiefer einschneidender Bedeutung und welche daher sachlich belangreicher sind, als gerade jener des Uebernatürlichen." v. Schäzler, N. u. Uebern. S. 14: „Die Gnade im Sprachgebrauche der heiligen Schrift und der Theologen ist das Uebernatürliche in seiner besonderen Beziehung auf das Erkenntniß- und Willensvermögen des creatürlichen Geistes zum Zwecke seiner Heiligung." Hettinger, Fundamentaltheologie S. 106. — Das Uebernatürliche in ordine ethico ist = die Gnade, in ordine intelligendi = das Geheimniß, in ordine physico = das Wunder. Vgl. für letzteres: in Jes. 7, 199 I. 527 e. Der Begriff des Uebernatürlichen deckt sich vielfach mit dem Begriff der Gnade. Scheeben, Dogmatik n. 610.

Gott als seinem Ziele gelangt. Sie begreift also alle Güter des Menschen in sich, sowie die Mittel und Wege, wie er Gott, das höchste Gut alles Geschaffenen, erreichen kann, und die Art und Weise, in welcher er ihn besitzen und in diesem Besitze glückselig wird.

Demnach wäre die natürliche Ordnung der Inbegriff der Beziehungen, welche der Mensch in der Welt zu Gott in Folge seiner Natur hat, und welche daher aus der Schöpfung nothwendig sich ergeben [1].

Die Natur kann dabei einer äußeren Hülfe bedürfen, die ihr natürlich ist [2]. Daraus folgt, daß die natürliche Vollkommenheit nur jene ist, welche die Natur aus eigener Kraft, wenn auch mit fremder Hülfe, erreichen kann.

Es ist endlich die bloße Empfänglichkeit nicht mit dem activen Streben zu verwechseln [3]. Für übernatürliche Wirkungen gibt es in der Natur keine Kräfte und Anlagen, die wie Keime in ihr wären; wohl aber eine Empfänglichkeit, welche in einer solchen Beschaffenheit des Geschöpfes besteht, daß in ihm eine übernatürliche Vollkommenheit, zwar nicht durch seine Kräfte, wohl aber durch Gottes Allmacht möglich und insofern seiner Natur in gewissem Sinne angemessen ist [4].

Zweiter Artikel: Die Natur und die natürliche Ordnung des Menschen.

Die menschliche Natur ist eine wunderbare Verbindung von Leib und Seele. Sie nimmt darum Theil an der Vollkommenheit des Geistes und der Unvollkommenheit der Materie. Die positive Vollkommenheit der menschlichen Natur liegt im Geiste; ihm dienen alle übrigen Kräfte.

1. Hören wir hierüber den hl. Basilius: „Wir sind Seele und Geist," sagt er, „hinsichtlich welcher wir nach dem Ebenbilde des Schöpfers geschaffen sind, das Unsrige aber ist der Leib und die Sinne durch ihn." [5] „So groß aber der Unterschied zwischen Himmel und Erde, so groß ist auch

---

[1] Eine übernatürliche Ordnung aber entsteht, wenn Gott aus freiem Willen den Menschen in ein höheres Verhältniß zu sich erhebt, als jenes ist, welches in der vernünftigen Natur begründet ist. Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 72 u. 238. Dieser Unterschied der natürlichen und übernatürlichen Ordnung muß richtig verstanden werden, um den Gnadenbegriff richtig aufzufassen. Der Sache und dem Worte nach hebt Basilius den Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung hervor: De Sp. s. c. 13: υἱὸς καληθέναι θεοῦ ... παρ' οὐδενὸς ἑτέρου δύναται ἢ παρὰ τοῦ τὴν φύσιν οἰκειότητα κεκτημένου. Vgl. Hettinger a. a. O. S. 106; über die Möglichkeit der Erhebung vgl. ebendaselbst S. 111. — Auf doppelte Weise irren Jene, welche die natürliche und übernatürliche Ordnung nicht unterscheiden. Entweder sie halten die Sittlichkeit und das Verhältniß, zu dem wir berufen sind, für das natürliche, oder sie erkennen die Erhabenheit desselben an, halten es jedoch für den natürlichen Beruf des Menschen. Erstere stimmen mit den Rationalisten, letztere mit den Lutheranern und Jansenisten überein. Beide aber kommen zu denselben Consequenzen, daher auch die Verurtheilung der jansenistischen Lehrsätze als der pelagianischen Irrlehre günstig. Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 336.

[2] De Sp. s. 8. 19. III. 16 c.d. [3] Vgl. Scheeben, N. u. Gn. S. 40.

[4] Diese Empfänglichkeit wird *potentia obedientialis* genannt, weil das Geschöpf dadurch jener Einwirkung Gottes unterliegen und, was er aus ihm machen will, werden kann. So ist es zu erklären, daß die heiligen Väter zuweilen sagen, daß die Gaben der Gnade den vernünftigen Wesen natürlich seien; sie sagen damit nur, daß bei unvernünftigen dieselben gar nicht denkbar seien. Näheres s. unten.

[5] Hom. Attende . . . 3. II. 18 c.

der Unterschied zwischen der Seele und dem Leibe; die Seele ist das Bild des Himmels, denn in ihr wohnt der Herr."[1] Ueber ihr gegenseitiges Verhältniß spricht Basilius ausführlicher[2]: „Der Geist muß wachsam sein und sich im Guten üben, damit nicht niedrige Triebe seine Lebenskraft zum Unerlaubten hinreißen. Die Seele besitzt eine doppelte Kraft, wiewohl sie selbst Eine[3] ist, den Leib zu beleben und über das Seiende zu forschen, welch' letztere Kraft man auch Vernunft nennt. Wegen der Verbindung der Seele mit dem Körper theilt sie ihm von Natur diese Lebenskraft mit, weil sie verbunden sind, nicht aber aus freiem Willen, gleichwie die Sonne nothwendig die Gegenstände beleuchtet, auf welche ihre Strahlen fallen. Das speculative Vermögen dagegen hat seine Bewegung im Willen. Ist also die Vernunft in Thätigkeit[4], dann sind die Leidenschaften in Ruhe; umgekehrt aber reißen dieselben den Geist zu den ihnen eigenen Acten fort, wenn ihre Lebenskraft ohne Führung und Hinderniß, unbeschäftigt ist. Der Leib verdient keinen Tadel, wenn man richtig urtheilen will. Wie das Pferd etwas Gutes ist, und um so vortrefflicher, je ungestümer und muthiger es von Natur ist, so bedarf es doch eines Lenkers. Wenn aber der Wagenlenker es bestiegen, wird er selbst dessen Natur zu benutzen suchen. Der Wagenlenker also, wenn er richtig den Ungestüm des Zugthieres lenkt und zu seinem Nutzen gebraucht, gelangt zu seinem Ziele und wird selbst gerettet, und der Gebrauch des Thieres scheint ihm sehr gut. Wenn aber der Wagenlenker das junge Thier schlecht lenkt, dann weicht dasselbe vom öffentlichen Wege ab und stürzt in einen unwegsamen Ort, und voranstürzend wirft es zuweilen den Aufsitzenden jählings hinab, und durch die Unvorsichtigkeit des Wagenlenkers gerathen so beide in

---

[1] De renunt. saec. 8/9. II. 210 a. [2] Const. monast. c. 2, 2 u. 3. II. 541.

[3] Wenn Basilius sich auch der Redeweise des Plato bedient, so thut er es doch nicht in seinem Sinne, da er nicht zwei substantielle Theile, sondern bloß einen annimmt. Vgl. Scheeben, Dogmatik 2. B. § 149. S. 150. n. 398. Nach Plato ist das Verhältniß der Seele zum Leibe wie das des Wagenlenkers zum Wagen, des Schiffers zum Schiffe (anima est motor corporis); damit hebt er die Einheit der menschlichen Natur auf; den Menschen definirt er als: anima utens corpore. Alcibiad. I. p. 129 e sq. Dann wäre der Mensch = Seele, während doch Seele und Leib zusammen den Menschen ausmachen. Richtig definirt *S. Thom.* 3. 8. 2: anima est forma et motor corporis. Vgl. 1, 76 sq. Qq. disp. qu. un. de anim. art. 11, c. gent. 58. 7; vgl. namentlich *Zigliara*, De mente conc. Vienn., und „Katholik" 1878. Bezüglich der Trichotomie vgl. Timaeus p. 60 (νοῦς als Princip des Denkens und Wollens, ψυχή Princip des sensitiven und vegetativen Lebens). S. Kleutgen, Philosophie der Vorz. II. Abthlg. 8. Stöckl, Philosophie, 2. Abthlg. S. 252 ff. Patres ecclesiastici non Platonis sed Judaeorum loquendi rationem receperunt quam Novi Testamenti scriptores probaverant. *Olshausen*, De hum. nat. trichot. . . . Regiom. 1825. p. 150. νοῦς = πνεῦμα (vis superior), ψυχή = καρδία (vis inferior). Nach Scholz dagegen sind die Ausdrücke synonym. S. Theologie des A. T. II. § 9. πνεῦμα רוּחַ spiritus Lebensprincip, Willenskraft, Denkkraft, ψυχή anima נֶפֶשׁ (auch vom Thiere), Seele opp. Leib. σὰρξ ἔμψυχος, ψυχὴ σώματι κεχρημένη ep. 261. 3. III. 402. Die Nominalisten nehmen keinen Unterschied an zwischen Substanz und Kräften der Seele. Basilius ist gemäßigter Realist (s. unten). Vgl. Stöckl, S. 269.

[4] Niemals kann der Geist stille stehen, da er eine solche Natur empfangen hat vom Schöpfer, daß er immer sich bewegt, und wenn er verhindert wird, zu eitlen Dingen sich zu bewegen, so muß er nothwendig zur Wahrheit geradeaus streben. Const. mon. 19. II. 564 b.

Gefahr. So verhält es sich auch mit der Seele und dem Leibe. Der Leib hat natürliche und nicht unschickliche Triebe, sondern passende und nützliche. Er besitzt aber keine Vernunft, damit die Seele um so höheren Werth habe wegen des Vorzugs der Vernunft. Nun hat die Seele jenen zu lenken: thut sie es, so gereicht es ihr zum Heile und dem Leibe; unterläßt sie es, so weicht der Leib vom rechten Wege ab und zieht die Seele mit in das gleiche Verderben, nicht aus eigener Schlechtigkeit, sondern wegen der Saumseligkeit jener. Denn wenn jene Leidenschaften nicht gebändigt werden könnten, dann würde freilich der Leib nicht von Schuld frei sein: allein wenn sie der Herrschaft Vieler, die sie zu beherrschen sich bemühten, untergeben waren, so kann der Leib von Jenen, die ihn als Urheber der Schlechtigkeit anzuklagen suchen, nicht angeschuldigt werden, sondern die Seele ist der Nachlässigkeit zu zeihen, wenn sie ihre Herrschaft über den Leib aufgegeben hat, da sie auch selbst nicht von Natur das Böse in sich hat, sondern im Bösen sich befindet durch Abwendung vom Guten."

Fragen wir nun nach der Natur des Geistes als des auszeichnenden Theiles unseres Wesens, so läßt sich sagen: die Natur des Geistes besteht in der aus der immateriellen und einfachen Substanz und Wesenheit entspringenden Lebenskraft und dem Streben, durch die Verwirklichung der in ihre Kräfte niedergelegten Möglichkeit sich bis zu einem gewissen Punkte zu vollenden und so in der Fülle ihres allseitig entwickelten Lebens als in ihrem Ziele zu ruhen [1].

2. Aus der geistigen Natur aber entspringt eine doppelte Kraft, der Erkenntniß und der Liebe. „Etwas Großes ist der Mensch und etwas Schätzbares ein barmherziger Mann, dessen Würde in der in seiner Natur bei der Schöpfung verliehenen Beschaffenheit liegt." Er ist geschaffen nach dem Bilde des Schöpfers. Er besitzt Verstand und die Kraft, seinen Schöpfer zu erkennen. Darum ist er ausgezeichnet vor den übrigen Geschöpfen auf der Erde, die keinen Verstand haben und keinen freien Willen, sondern der auf ihnen lastenden Nothwendigkeit unterthan sind [2]. Aus freier Liebe hat Gott den Menschen nach seinem Bilde [3] geschaffen. Gott eignet die Güte, „denn wenn er nicht gut wäre, welche Nothwendigkeit hätte ihn im Anfange veranlaßt, den Menschen zu schaffen? Und wer hätte den Schöpfer, wenn er nicht gewollt hätte, zwingen können, Erde zu nehmen und aus Lehm eine schöne Gestalt zu bilden? Wer überredete ihn nothwendigerweise, nach seinem eigenen Bilde dem Menschen die Vernunft zu geben, damit er, von dieser angeregt, zur Erlernung der Künste fähig würde und über die höchsten Dinge, welche der Sinn nicht erreicht, nachdenken lernte"? [4] Was wir sind, haben wir von Gott; wir sind in's Dasein gerufen worden, „da wir vorher nicht waren; wir sind nach dem Ebenbilde des Schöpfers geschaffen; wir haben Verstand und Vernunft, die unsere Natur vollkommen machen [5], und durch die wir Gott erkennen. Wir lesen auch, wenn wir die Schönheiten der Schöpfung

[1] S. Scheeben, N. u. Gn. S. 50.

[2] Vgl. in Ps. 48, 8. I. 185 c. d (die ganze Stelle unten).

[3] Die Auffassung der Väter über imago und similitudo (Gen. 1, 26) ist verschieden. S. Scheeben, Dogmatik.

[4] Hom. in fam. . . . 5. II. 67 c. [5] S. unten.

gehörig kennen lernen, in denselben, wie in Buchstaben, Gottes große Vorsehung für alle Dinge und seine Weisheit. Wir haben das Vermögen, das Gute vom Bösen zu unterscheiden; das Nützliche zu wählen und das Schädliche zu fliehen, haben wir von der Natur selbst gelernt." [1] Etwas Herrliches ist unser Geist und in ihm besitzen wir das, was nach dem Ebenbilde des Schöpfers ist [2]. Die Seele ist von Natur werthvoller für den Menschen als alles Andere . . ., weil gemacht nach dem Ebenbilde des Schöpfers [3].

3. Doch sehen wir im Einzelnen, was Basilius über die natürliche Erkenntniß lehrt. Die natürliche Erkenntniß ist, wie die Natur des Geschöpfes selbst, beschränkt. Es ist uns, sagt er, das Urtheil der Vernunft gegeben zur Erkenntniß der Wahrheit. Die Wahrheit selbst aber ist unser Gott, so daß also das Erste und Vorzüglichste für die Vernunft ist, unseren Gott zu erkennen, ihn zu erkennen, so weit erkannt werden kann das unendlich Große von dem Kleinsten. Denn es fallen nicht gleich, weil unsere Augen zum Schauen der sichtbaren Dinge geschaffen sind, dieselben auch schon in unseren Gesichtskreis. Auch selbst die Halbkugel des Himmels wird nicht mit Einem Blick übersehen; denn wenn sie uns auch umgibt und unserem sinnlichen Erkenntnißvermögen sich darbietet, so ist doch in Wahrheit Vieles, um nicht zu sagen Alles, in ihr unbekannt, die Natur der Sterne, ihre Größe, ihre gegenseitige Entfernung, ihre Bewegung, ihre Bahn... und doch werden wir nicht sagen, daß der Himmel unsichtbar sei wegen des nicht Erkannten, sondern daß er sichtbar sei wegen der geringen Erkenntniß; so ist es auch mit Bezug auf Gott." [4] Dem Eunomius gegenüber, der von den christlichen Geheimnissen den sie unseren Augen verhüllenden Schleier gänzlich hinwegzunehmen vorgab [5], lehrt er ausdrücklicher: „Wir sagen, daß Erkennen eine vielfache Bedeutung hat, denn wir sagen, daß die Majestät Gottes und seine Macht und Weisheit und Güte und Vorsehung, mit der er für uns sorgt, und die Gerechtigkeit seines Gerichtes von uns erkannt werde, nicht aber seine Wesenheit selbst . . . denn wer sagt, daß er sein Wesen nicht kenne, hat damit nicht bekannt, daß er Gott nicht kenne, da aus den vielen Eigenschaften, welche wir aufgezählt, ein Begriff von Gott sich ergibt . . . Verschieden sind die Wirkungen, die Wesenheit aber ist einfach. Wir sagen, daß unser Gott aus den Wirkungen von uns erkannt werde, versprechen aber nicht, daß wir uns der Wesenheit selbst nahen werden. Denn seine Wirkungen zwar steigen zu uns hernieder, seine Wesenheit aber bleibt unzugänglich. Aber, heißt es, wenn du seine Wesenheit nicht kennst, so kennst du ihn nicht. Kehre es vielmehr um: wenn du sagst, daß du seine Wesenheit kennest, so kennst du ihn nicht . . .[6] Ich weiß, daß er ist; was aber seine Wesenheit sei, halte ich für zu hoch, als daß es mein Verstand erreichen könne." [7]

Wie Gott der höchste Gegenstand für die Erkenntniß und darum das Ziel des Erkenntnißvermögens ist, so ist er auch der höchste Gegenstand der Liebe und somit das Ziel der Entwicklung des Willens. Die

[1] Hom. de grat. act. 2. II. 27 a. [2] Ep. 233. III. 356 d. e.
[3] In Ps. 48. 3. I. 180 a.
[4] Ep. 233. [5] Ep. 234. I (vgl. c. Eun. I. 4, I. 212.
[6] Der Satz gilt von allen Geheimnissen des Glaubens.
[7] Vgl. *S. Thom.* 1. 2 sq.

Liebe zum Guten, welche in den Willen gelegt ist, kann und muß nach dem höchsten Gute streben und in ihm ruhen, das höchste Gut aber ist Gott: diesen Gedanken entwickelt unser Kirchenvater wiederholt und ausführlich. So lehrt er bezüglich der Liebe zu Gott und der „natürlichen Neigung und Kraft im Menschen, die Gebote des Herrn zu erfüllen“: ... Die Liebe zu Gott kann nicht gelehrt werden, wir haben auch nicht von einem Anderen gelernt, uns des Lichtes zu erfreuen und das Leben zu schätzen, noch auch hat uns ein Anderer gelehrt, die Eltern oder Ernährer zu lieben. Ebenso wenig oder noch weniger kann man die Liebe zu Gott von Außen her lernen, sondern sogleich bei der Schöpfung des lebenden Wesens, d. h. des Menschen, ward uns ein gewisser Keim der Vernunft eingepflanzt, welcher vom Ursprunge an den Trieb hat, sich die Liebe anzueignen .... (ein in uns verborgener Funke der göttlichen Liebe ...) Von unserer ersten Erschaffung an besitzen wir das Vermögen zu lieben und die Kraft dazu; dazu bedarf es keines Beweises aus äußeren Gründen, sondern ein Jeder kann dieß aus sich selbst lernen. „Denn wir haben nach dem Guten und Schönen von Natur ein Verlangen, wenn auch meist einem Jeden etwas Anderes gut und schön zu sein scheint. Was ist aber bewunderungswürdiger, als die göttliche Schönheit? welcher Gedanke ist anziehender, als der an die Herrlichkeit Gottes?... So also verlangen die Menschen von Natur aus nach dem Schönen. Das wahrhaft Schöne und Liebenswürdige aber ist das Gute. Gut aber ist Gott, nach dem Guten aber trägt Alles Verlangen; also trägt Alles Verlangen nach Gott[1]. Aehnlich antwortet Basilius auf die Frage, wie die Liebe Gottes erlangt werde: „Wie sollten wir Gott, den Urheber so vieler und so großer Wohlthaten, nicht lieben? da ja sozusagen von Natur und ohne Lehre eine solche Gesinnung der gesunden Seele angeboren ist.“[2]

„Gott ist gut und alles Guten Urheber“[3], darum auch der Liebenswürdige und das Ziel unserer Liebe. Dem Wesen nach ist geliebt und gut einerlei, weßhalb schon Einige die richtige Bestimmung aufgestellt haben, gut sei das, wonach Alles verlangt[4]; und so sagt Basilius, eine Fülle der tiefsten Gedanken kurz und schön zusammenfassend: „Das seligste Wesen, die unendliche Güte, das für alle vernünftigen Geschöpfe Liebenswürdige, die wünschenswertheste Schönheit, der Anfang aller Dinge, der Quell des Lebens, das geistige Licht, die unbegreifliche Weisheit, schuf im Anfange Himmel und Erde.“[5]

4. Somit ist Gott das natürliche Endziel des Menschen, das er durch die Erkenntniß und Liebe erreichen soll. Auf ihn müssen auch gerichtet sein die Handlungen des Menschen, welche aus der Erkenntniß und Liebe hervorgehen und die äußere Stellung gegen Gott wahren und somit sein

---

[1] Int. II. reg. fus. II. 337.

[2] Reg. brev. int. 212. II. 486 c. d.

[3] Const. mon. 34, 2. II. 581. Zur Erklärung der Stelle: „Ich will singen dem Geliebten ein Lied“ ... bemerkt Basilius: „Wer ist nun der von Natur Geliebte, wenn nicht der Eingeborene, das Gute selbst, nach welchem Alle verlangen und dessen Liebe den Herzen aller vernünftigen Geschöpfe auf natürliche und unaussprechliche Weise eingeflößt ist!“ In Jes. 5, 139. I. 477 a.

[4] In Ps. 44, 2. I. 160 e. [5] Hexaem. I. 2, I. 3 e.

äußeres Ziel darstellen. Gott erkennen, ist: seine Gebote halten, sagt Basilius[1]. Wir erkennen, wenn wir unseren Schöpfer kennen, wenn wir seine Wunderwerke wahrnehmen, wenn wir seine Gebote halten, wenn wir mit ihm vereinigt werden[2]. Denn da Gott den Menschen nicht aus Bedürfniß, sondern aus freier Güte geschaffen[3], so hat er ihn als Zeugen seiner Herrlichkeit hingestellt, damit er seinem Schöpfer diene und ihn verherrliche. Dieß geschieht denn auch in dem Maße und in der Weise, wie der Geist die Herrlichkeit Gottes erkennt und bekennt, und wie er Gott liebt und darum ihm zu Liebe seinen Willen in allen Stücken erfüllt[4]. Darum fährt Basilius an der oben angeführten Stelle fort: „Und die Begriffsbestimmung des Lasters ist diese: der schlechte und dem Gebote des Herrn widersprechende Gebrauch der Fähigkeiten, welche uns von Gott zum Guten gegeben wurden; gleichwie dagegen die der Tugend, welche Gott von uns verlangt, diese ist: der Gebrauch jener Fähigkeiten aus guter Absicht, nach dem Gebote des Herrn .... Was wir also aus Vorsatz Gutes thun, das liegt auch von Natur in uns, wenn nicht unsere Gesinnung durch Bosheit verkehrt ist. Daher wird die Liebe zu Gott als nothwendige Schuld von uns gefordert, deren Mangel für die Seele das unerträglichste aller Uebel ist ...."[5]

Indem der Mensch, Gott erkennend und ihn liebend, ihm dient, tritt er auch in das richtige Verhältniß zu seinen Mitmenschen durch Achtung, Liebe und Unterstützung, gemäß der in ihm liegenden natürlichen Anlage. Daß der Mensch das Vermögen und den Trieb dazu von Natur in sich habe, lehrt Basilius, indem er von der Nächstenliebe sagt: „Wer weiß nicht, daß der Mensch ein sanftmüthiges, zahmes und geselliges Geschöpf und nicht ein einsam lebendes und wildes Thier ist? Denn nichts ist unserer Natur so eigen, wie dieses, daß wir gesellig mit einander leben, einander bedürfen und unsere Stammgenossen lieben[6].

In welcher Weise das Verhältniß des Menschen zu sich selbst naturgemäß sich zu regeln hat, haben wir oben schon gehört. Die Seele ist zur Herrschaft über die mit ihr verbundene Sinnlichkeit bestimmt und hat ihr gegenüber die sie auszeichnende Würde zu bewahren; darum gerade besitzt sie das Urtheil der Vernunft. „Jedes Thier," sagt Basilius[7], „hat von Gott, dem Schöpfer aller Dinge, innere Triebe zur Bewahrung seines Lebens. Und du wirst finden, wenn du nur fleißig Acht gibst, daß die meisten der unvernünftigen Thiere, ohne belehrt zu werden, das Schädliche meiden und dagegen durch eine gewisse natürliche Neigung zum Genusse dessen, was ihnen nützlich ist, angetrieben werden. Deßhalb hat uns Gott, der uns unterwirft, dieses große Gebot gegeben (habe Acht auf dich selbst), damit wir das, was jene von Natur haben, durch die Hülfe der Vernunft erlangen, und damit das, was von den unvernünftigen Thieren ohne Ueberlegung geschieht, von uns

[1] Hom. in Mamant. Mart. 4. II. 188 b. [2] Ep. 235, 3. III. 360 a.
[3] Hom. de grat. act. 2. II. 27 a.
[4] Vgl. Scheeben, N. u. Gn. S. 59.
[5] Reg. fus. int. 2. II. 336/7. [6] Reg. fus. int. 3. II. 340 b. c.
[7] Attende . . . 2. I. 17 e. — Was von dem menschlichen Geiste gilt, gilt auch von dem reinen Geiste, nur ist die Erkenntniß und Liebe des reinen Geistes eine vollkommene, weil nicht gehemmt durch die Materie, darum auch seine Entwicklung keine stufenweise, sondern augenblickliche. Vgl. Scheeben, N. u. Gn. S. 59 ff.

mit Aufmerksamkeit und anhaltender Ueberlegung in den Gedanken vollbracht werde; ferner, damit wir den uns von Gott verliehenen Trieben genau folgen, indem wir die Sünde fliehen, wie die unvernünftigen Thiere das giftige Futter fliehen, und dagegen nach der Gerechtigkeit streben, wie jene die genießbaren Kräuter aufsuchen." „In uns liegen die Tugenden von Natur, mit welchen die Seele nicht durch Menschenlehre, sondern schon von der Natur verwandt ist. Denn wie uns keine Lehre die Krankheit hassen lehrt, sondern wie wir von selbst einen Abscheu vor dem haben, was uns Schmerz verursacht, so flieht die Seele ohne alle Lehre vor dem Bösen (von Natur aus). Denn jedes Laster ist Krankheit der Seele; die Tugend hingegen gleicht der Gesundheit. Denn Einige bestimmten die Gesundheit, wenn sie sagten, sie sei der gute Zustand der naturgemäßen Thätigkeit der Kräfte. Wer dieses auch von dem guten Zustande der Seele sagt, der wird das Passende nicht verfehlen. Darum begehrt die Seele ohne Belehrung das, was ihr eigen und von Natur angemessen ist. Darum wird von Allen die Mäßigkeit gelobt, die Gerechtigkeit gut geheißen, die Tapferkeit bewundert, die Klugheit sehnlichst gewünscht. Diese Tugenden sind der Seele weit eigenthümlicher, als die Gesundheit dem Leibe. Ihr Söhne, liebet die Eltern; „ihr Eltern wollet nicht zum Zorne eure Söhne reizen" (Eph. 6, 4). Sagt das nicht die Natur selbst? nichts Neues befiehlt Paulus, er zieht nur die Fesseln der Natur enger zusammen." [1] Da wir in uns eine natürliche Richtschnur haben, vermittelst welcher wir das Gute vom Bösen unterscheiden, so müssen wir bei der Auswahl dessen, was wir zu thun haben, alle Dinge richtig unterscheiden [2]. . . . Der Mensch hat also eine natürliche Anlage zur Sittlichkeit, „natürliche Fähigkeiten, welche der Schöpfer in ihm Wurzel schlagen läßt, damit sie Früchte der Gerechtigkeit bringen" [3]. „Darum wird der gemeine Mensch, der nur durch die gewöhnlichen natürlichen Anlagen erhaben ist, wenn er nicht gemäß der ihm sogleich bei seinem ersten Ursprunge verliehenen Beschaffenheit lebt, erniedrigt, gedemüthigt." [4]

Aus dem Bisherigen ergibt sich denn auch, welches das vollkommene Ziel des Menschen seiner Natur nach ist. Es besteht in der vollkommenen Entwicklung seiner natürlichen Kräfte, d. h. also in der Erkenntniß der höchsten Wahrheit, wie sie dieselbe aus sich erreichen können, in der Vereinigung durch die Liebe mit dem höchsten Gute, zu dem sie aus sich gelangen können, und dem ungestörten wonnevollen Besitze desselben. Das höchste Gut aber ist Gott, die über alle anderen Naturen erhabene Natur und die höchste und absoluteste Ursache seiner Natur. „Das ganz vollkommene Gut ist Gott selbst; und seiner werden nicht beraubt werden, die ihn suchen." [5]

Hiermit haben wir die natürliche Ordnung des Menschen dargelegt, welche sich auf der Natur des Menschen gründet und, durch sie erkennbar und ausführbar, auf eine bestimmte natürliche Vollendung gerichtet ist, innerlich in Bezug auf Erkenntniß und Liebe Gottes, äußerlich in Bezug auf Wahrung ihrer moralischen Verhältnisse [6].

---

[1] Hexaem. 9, 4. I. 83/4.
[2] In princ. prov. 9. II. 104.
[3] In Jes. 5, 153. I. 488 a.
[4] In Jes. 5, 167. I. 498.
[5] In Ps. 33, 7. I. 150 e.
[6] Vgl. Scheeben a. a. O.

Dritter Artikel: Der natürliche Zustand als Knechtschaft.

Den Zustand der bloßen Natur haben wir im Vorigen kennen gelernt; es ist jener, in welchem der Mensch sich unter Voraussetzung einer bloß natürlichen Bestimmung mit natürlichen Kräften ausgerüstet befinden würde. Diesen Zustand bezeichnet Basilius auch im Allgemeinen, wenn er sagt, daß wir von Natur Knechte Gottes seien.

Die Auffassung des hl. Basilius über den Zustand der Knechtschaft ist von Wichtigkeit für jene der Erhebung zur Kindschaft aus Gnade. Hören wir darum, wie er ihn beschreibt: Auf die Einrede der Pneumatomachen, der heilige Geist sei weder Knecht noch Herr, sondern ein Freier, erwidert er, sie sagten dieß, indem sie nicht bedächten, daß unter den Menschen von Natur Niemand Knecht sei [1]. Unverstand und Vermessenheit übertrüge auf Gott menschliche Begriffe. „Denn entweder sind sie (die Knechte sind) überwältiget unter das Joch der Knechtschaft gebracht worden, wie die Kriegsgefangenen, oder sie sind aus Armuth Knechte geworden, wie die Aegypter Knechte des Pharao, oder es sind die ungerathenen Kinder einer weisen und geheimnißvollen Anordnung gemäß nach dem Ausspruche der Eltern den vernünftigen und besseren zur Dienstbarkeit verpflichtet worden; was ein billiger Beurtheiler der Sache keineswegs eine Verurtheilung, sondern vielmehr eine Wohlthat nennen möchte. Denn wer aus Mangel an Verstand sich selbst von Natur nicht beherrschen kann, dem ist es nützlicher, eines Anderen Eigenthum zu werden, damit er, indem er durch die Klugheit seines Herrn gelenkt wird, dem Wagen ähnlich werde, der einen Wagenlenker aufgenommen hat, oder einem Schiffe, auf dem ein Steuermann am Steuer sitzt. Deßhalb wird Jakob Herr über Esau (Gen. 27, 37) durch den Segen des Vaters, damit der Unverständige auch wider seinen Willen vom Verständigen mit Wohlthaten überhäuft werde, weil er selbst keinen Lenker, nämlich keinen Verstand hatte. Und Chanaans Sohn war ein Knecht seiner Brüder (Gen. 9, 25), weil er ungelehrig war zur Tugend, da er einen unverständigen Vater hatte, nämlich den Cham. Auf diese Weise also gibt es Knechte auf Erden. Frei aber sind die, welche der Armuth oder dem Kriege entflohen sind, oder auch die, welche nicht der Hülfe Anderer bedürfen. Wenn daher auch der Eine ein Knecht, der Andere aber Herr genannt wird, so sind wir dennoch Alle, da wir gegenseitig von gleichem Range und Eigenthum dessen sind, der uns geschaffen hat, Mitknechte [2]. Was aber kannst du dort von jener Knechtschaft ausnehmen? Denn sobald die himmlischen Geister geschaffen worden waren, wurde zugleich auch die Dienstbarkeit mit ihnen geschaffen. Denn sie üben keine Herrschaft über einander aus, weil sie nichts von der Habsucht wissen. Gott dagegen sind Alle unterthan und erweisen ihm als Herrn die schuldige Ehrfurcht und als Schöpfer die gebührende Ehre; „denn ein Sohn ehrt seinen Vater und ein Knecht seinen Herrn" (Malach. 1, 6). Und von diesen Beiden verlangt Gott Eins unbedingt. Denn er spricht: bin ich nun Vater, wo ist meine Ehre? und bin ich der Herr, wo ist die Furcht

[1] Die Menschen werden hier im Verhältniß zu einander betrachtet.

[2] Weil Geschöpfe Gottes, sind wir seine Knechte.

vor mir? Wahrlich ein Leben, das der Obhut und Fürsorge des Herrn nicht unterworfen wäre, würde höchst elend sein. Von der Art sind die abgefallenen Engel, welche, weil sie sich gegen den allmächtigen Gott aufgelehnt haben, die Dienstbarkeit versagen, nicht, weil sie von Natur anders beschaffen sind, sondern weil sie ihrem Schöpfer nicht unterthan sein wollen. Wen nennst du also frei? Den, der ohne König ist? Den, der weder einem Anderen zu befehlen die Macht hat, noch die Herrschaft eines Anderen über sich zuläßt? Aber eine derartige Natur gibt es unter den geschaffenen Dingen nicht, und dieß vom heiligen Geiste denken ist offenbar Gottlosigkeit. Ist demnach der Geist erschaffen, so dient er offenbar mit allen Dingen. „Denn Alles . . dient dir" (Ps. 118, 91), ist er aber über die Schöpfung erhaben, so hat er auch an der Herrschaft Theil [1].

Ebenso heißt es bezüglich des Sohnes: „Wenn der Sohn ein Geschöpf ist, so ist Christus, da jedes Geschöpf Knecht des Schöpfers ist, Knecht Gottes und nicht Sohn." [2]

Darum sagt Basilius auch: „Nichts Großes thue ich, indem ich dir, o Herr, mich selbst gebe, denn da ich dein Knecht bin, so biete ich dir dein eigenes Besitzthum an. Denn alle Geschöpfe sind Knechte Gottes. Darum bin ich nicht nur aus freiem Willen, sondern auch von Natur Knecht." [3]

Alle Creatur dient, der Geist aber macht frei [4] (2. Cor. 3, 17).

§ 2. Der Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit.

Erster Artikel. Die Erhebung des Menschen zur übernatürlichen Ordnung.

Gott hat den Menschen aus Gnade über seine Natur erhoben, ihn göttlicher Natur theilhaftig gemacht und zu übernatürlicher Seligkeit, zur Anschauung des göttlichen Wesens berufen. Das ist die thatsächliche ursprüngliche Bestimmung des Menschen [5].

Der hl. Basilius lehrt, Gott habe den Menschen erhoben zur Würde der Engel, zum Bilde Gottes aus Gnade, wie der eingeborne Sohn das wahre, lebendige Bild Gottes ist von Natur [6]. Der heilige Geist habe den Menschen frei gemacht und an Kindesstatt angenommen [7]. „Wie die Strahlen der Sonne bewirken, daß die Wolke erhellet wird und leuchtet, indem sie ihr eine goldartige Gestalt geben, ebenso hat der heilige Geist, nachdem er in das Herz des Menschen gekommen ist, Leben gegeben, Unsterblichkeit verliehen, Heiligung mitgetheilt und den Liegenden aufgerichtet. Das lebendige

---

[1] De Sp. s. 20. 51. III 43 cd.

[2] C. Eun. IV. I. 286 c. [3] In ps. 115. 5. I. 375 c.

[4] De Sp. s. 24. III. 48. (Vgl. das über die Freiheit im Folgenden Gesagte.)

[5] *S. Thom.* 1. 94—103. Eccl. 7, 30. Deus hominem fecit rectum. Eos cum bona voluntate i. e. cum amore casto, quo illi adhaererent, creavit, simul eis condens naturam et largiens gratiam. *S. Aug.* Civ. Dei l. 12. c. 9. *S. Joh. Damasc.* de orthod. fid. l. 3. c. 3. Mit Recht sagt Scheeben (Myster. S. 217), man sollte just. orig. mit Erbgerechtigkeit wiedergeben; damit würden die Untersuchungen mancher Theologen auf einen anderen Fuß gestellt und zu einem leichteren Resultate führen.

[6] Hexaem. 9. 6. I. 88.

[7] De Sp. s. 13. 29. III. 24.

Wesen aber, welches von der ewigen Bewegung des heiligen Geistes ergriffen wurde, ist ein heiliges geworden. Denn der Mensch hat durch die Einwohnung des Geistes die Würde eines Propheten, eines Apostels, eines Engels Gottes erhalten, während er vorher Staub war und Erde [1]. Wäre doch der Mensch im Besitze jener Ehre geblieben, welche er bei Gott hatte, so hätte er keine erdichtete, sondern eine wahre Würde gehabt, indem er mit göttlicher Kraft ausgestattet, mit göttlicher Weisheit erleuchtet, und mit dem ewigen Leben und dessen Gütern erfreut worden wäre [2].

Die Gnade verlieh dem ersten Menschen, was nicht bloß über des gefallenen Menschen Natur, sondern auch über des unschuldigen Menschen, ja über der Engel Natur erhaben ist [3]; denn das Heil, zu dem ihn Gott berief, kann nur von dem Geiste, der die geheimsten Rathschlüsse Gottes durchforscht, geoffenbart, von dem Menschenherzen aber ohne diese Offenbarung nicht einmal geahnt werden. Es erhellt dieß aber auch aus der Gemeinschaft, die er durch die Gnade mit Gott hat; denn durch sie nimmt er Antheil an jenem Leben und wird jene Seligkeit ihm geschenkt, die nur Gott natürlich ist.

Die Gnade der Kindschaft erhebt nicht nur den Menschen, sondern auch die Engel des Himmels über die ihnen natürliche Vollkommenheit. Darum unterscheidet Basilius ausdrücklich zwischen der Schöpfung und der Heiligung: durch jene empfingen sie ihre natürlichen Fähigkeiten, diese trat zu der in sich schon vollendeten Natur hinzu [4]. Er sagt, Christus sei gekommen, damit der Mensch jene Adoption, durch welche er einst zur göttlichen Kindschaft erhoben gewesen, wieder empfange; der heilige Geist führe uns zurück ins Paradies [5]. Er vergleicht den Hauch des Schöpfers mit jenem, durch den der Heiland nach seiner Auferstehung den Geist verlieh: „Denn der Geist ist dem lebendigen Worte bei der Schöpfung beigegeben als lebendige Kraft und göttliche Natur, welche unaussprechlich aus dem unaussprechlichen Munde hervorgegangen, auf unerklärbare Weise und durch Anhauchung dem Menschen mitgetheilt, und auf die körperlich von dem Herrn gezeigte Weise von ihm wieder durch Anhauchen hergestellt worden ist. Denn die gegenwärtige Erneuerung und das gegenwärtige Zusammentreffen muß mit der ursprünglichen Neuheit übereinstimmen." [6]

---

[1] C. Eun. 5. I. 321.

[2] Hom. de humil. 1. I. 156 d. Damit ist auch schon der Fall des Menschen angedeutet.

[3] *Baj.* prop. 23: Absurda est eorum sententia, qui dicunt hominem ab initio, dono quodam supernaturali et gratuito, super conditionem naturae fuisse exaltatum, ut fide, spe et caritate Deum supernaturaliter coleret; prop. 24: A vanis et otiosis hominibus, secundum insipientiam philosophorum, excogitata est sententia . . . hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturae superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus et in Dei filium adoptatus.

[4] Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 533. Näheres s. Uebernatürlichkeit d. Gn.

[5] De Sp. s. 15. Vgl. *S. Leo*, sermo 1 de jejun. dec. mens.; Conc. *Trid.* s. 5. c. 1.

[6] C. Eun. 5. (s. unten). Mit Basilius stimmt Cyrill (dial. IV. de Trin.) vollständig überein. Nondum tamen spiritalem hominem debemus intelligere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animalem. Tunc enim spiritalis effectus, cum in paradiso h. e. in beata vita constitutus praeceptum perfectionis accepit, ut

Mit der Erhebung durch die Gnade war verbunden die Integrität[1], Wiſſenſchaft, Freiheit von Leiden und Unſterblichkeit. Den Leib hat Gott geſchaffen, lehrt Baſilius, nicht die Krankheit, die Seele hat Gott geſchaffen, und nicht die Sünde. Die Seele iſt aber verderbt worden, nachdem ſie aus dem natürlichen Zuſtande getreten iſt. Welches aber war ihr vorzüglichſtes Gut? Dieſes, daß ſie mit Gott vereint und mit ihm durch die Liebe verbunden war; nachdem ſie dieſes verloren hatte, wurde ſie durch

---

verbo Dei consummaretur. Itaque postquam peccavit recedens a praecepto Dei, et dimissus est de paradiso, in hoc remansit, ut animalis esset. Et ideo animalem hominem prius agimus omnes, qui de illo post peccatum nati sumus, donec assequamur spiritalem Adam i. e. D. N. J. C., qui peccatum non fecit, ab illo recreati et vivificati restituamur in paradisum. *S. Aug.* de gen. c. Manich. l. 2. c. 8. Cfr. de gen. ad litt. l. 6. c. 24 und 26.

Clemens von Alexandrien berichtet, daß Manche dieſe beiden Acte der Schöpfung und Heiligung in den Worten der Schrift (Gen. 1, 26) ausdrücklich finden: τὸ μὲν κατ' εἰκόνα εὐθέως κατὰ τὴν γέννησιν εἰληφέναι τὸν ἄνθρωπον. τὸ καθ' ὁμοίωσιν δὲ ὕστερον κατὰ τὴν τελείωσιν μέλλειν ἀπολαμβάνειν. Strom. 2. p. 180. (Vollendung = Heiligung, ſ. unten.)

Von Natur, d. h. ſeinem Weſen nach, iſt der Menſch nach der Lehre des hl. Baſilius ψυχικός, durch Mittheilung des Geiſtes wird er πνευματικός. Ueber die Lehre des hl. Irenäus ſ. *Körber*, de gr. sanctificante (wo jedoch die gratia creata zu ſehr in den Hintergrund tritt).

[1] Rom. 13, 14. Gen. 3, 16. 17. Sap. 2, 23. Rom. 5, 12. Eccl. 7, 30. Gen. 2, 25; 3, 11. 3 Reg. 11, 38. Job 1, 1—8; 2, 3. Ps. 10, 3. Ps. 7, 11. . . . *Suarez*, de op. 6 dier. l. 3. c. 20. n. 14: Sola gratia confert effectus et actus ordinis supernaturalis, justitia autem originalis (im weiteren Sinne) habebat etiam effectus ordinis naturalis et in naturalibus actibus rectitudinem constituebat.

Weßhalb jetzt mit der Gnade nicht mehr die Integrität verbunden iſt, erklärt *Suarez*, prol. 4 c. 5 n. 6: daß nämlich secundum legem Dei ordinariam der status gratiae das Fundament des status integritatis ſei, daß aber der letztere etwas weſentlich Verſchiedenes hinzubringe: quod per se et formaliter in hoc non includitur nec per dona gratiae sanctificantis confertur. Vgl. *S. Thom.* 1. 100. 1. ad 2. *Soto* l. 1 de nat. et gr. c. 5: Die heiligmachende Gnade habe formell die Integrität verliehen, in Folge größerer Intenſität. — Die Gnade iſt die Wurzel der Integrität. Die Gabe der Unverſehrtheit (ἀφθαρσία, incorruptio) iſt weder mit der Natur gegeben, noch auch im eigentlichen Sinne übernatürlich. Die Unverſehrtheit allein erhebt den Menſchen nicht in eine höhere Ordnung des Seins, ſondern vervollkommnet ihn nur innerhalb der Grenzen ſeiner Natur; ſie iſt alſo nicht in demſelben Sinne übernatürlich, wie die Gnade der Kindſchaft.

S. Thom. 1, 97. 1. 3 ad 1; 1. 2. 91. 6; qu. 5 de malo a. 1: Aliquod divinum auxilium necessarium est communiter omni creaturae rationali, scilicet auxilium gratiae gratum facientis, qua quaelibet creatura rationalis indiget, ut possit pervenire ad beatitudinem perfectam . . . Sed praeter hoc auxilium necessarium fuit homini aliud supernaturale auxilium ratione suae compositionis. Est homo compositus ex anima et corpore et ex natura intellectuali et sensibili, quae quodammodo, si suae naturae relinquantur, intellectum aggravant et impediunt, ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire possit. Hoc autem auxilium fuit originalis justitia, per quam mens hominis, si subderetur Deo, ei subderentur totaliter inferiores vires et ipsum corpus neque ratio impediretur, quominus posset in Deum tendere. Et sicut corpus est propter animam et sensus propter intellectum, ita hoc auxilium, quo continetur corpus sub anima et vires sensitivae sub mente intellectuali, est quasi dispositio quaedam ad illud auxilium, quo mens humana ordinatur ad videndum Deum et fruendum ipso. Cfr. 1. 100. 1. ad 2.

mancherlei und verschiedene Krankheiten verderbt[1]. Von Natur ist im Menschen ein Widerstreit vorhanden; bei der menschlichen Natur, sagt darum Basilius, ist die Reinheit des Herzens schwer zu bewahren[2], und: schwer ist es bei der menschlichen Natur, keine Sünde zu begehen[3]. „Findest du nun in deinem Leben viele Sünden, mahnt er, und gewiß wirst du sie finden, weil du ein Mensch bist," so sprich mit dem Zöllner: „Gott sei mir Sünder gnädig" (Luc. 18, 13)[4]. Menschen werden genannt, bemerkt er, Jene, die noch von menschlichen Begierden niedergehalten werden; wer aber seine fleischlichen Triebe besiegt hat, und durch Vollendung des Geistes zum Stande der Engel übergegangen ist, der scheidet sich von den Uebrigen aus[5]. So lehrt also Basilius, daß jene Unversehrtheit dem Menschen nicht wesentlich, daß sie ihm aber bei der Erschaffung zu Theil geworden sei.

Diese Gabe[6] der Unversehrtheit bezeichnet er, wenn er sagt, der Mensch sei erhoben worden zur Würde der Engel; und anderswo: Der Teufel habe es nicht ertragen, den Menschen, der von Natur irdisch sei, zur Würde der Engel durch seinen Fortschritt in der Tugend erhöht zu sehen.

In der koptischen Liturgie des hl. Basilius heißt es darum: „Gott, der du den Menschen ohne Sünde geschaffen hast."[7] . . . .

Weil jene Gabe der Unversehrtheit nicht zum eigentlichen Wesen des Menschen gehört, so kann auch der Verlust derselben nicht als eine eigentliche Verletzung der natürlichen Kräfte und Fähigkeiten betrachtet werden, sondern nur als ein Verlust dessen, was die Gnade diesen verliehen. Insofern thatsächlich der Mensch in jenem Zustande geschaffen wurde, wird jener ursprüngliche Zustand der Unversehrtheit als Gesundheit bezeichnet, nicht aber, als ob der Mensch erst durch die Vorzüge dieses Zustandes besitze, was zur Integrität seiner Natur gehört[8].

Nicht die Begierlichkeit, sondern der sündhafte Wille verunreinigt den Geist. Die Mäßigkeit, sagt Basilius, nimmt die Sünde hinweg, entfernt die Begierden, tödtet den Körper ab selbst bis auf die natürlichen Neigungen und Begierden, sie ist der Anfang eines geistigen Lebens, verschafft die ewigen Güter und vertilgt in sich den Stachel der sinnlichen Lust. Denn die sinnliche Lust ist die große Lockspeise des Bösen, durch welche wir Menschen

---

[1] Auct. mal. 6. II. 78.

[2] S. oben über die Natur des Menschen und in Jes. 13. 268. I 583 a.

[3] In Jes. 5. 160. I. 492 c.

[4] Attende . . . 5. II. 21 c.

[5] In ps. 115 3. I. 373.

[6] Gregor von Nazianz (art. 42. or. de Pasch.) bezeichnet sie ausdrücklich als Gnade Gottes, unseres Wohlthäters, εὐεργέτου τοῦ θεοῦ χάριν.

[7] III 692 c. Jenen Zustand nennt Basilius einen natürlichen und das paradiesische Leben ein der Natur entsprechendes. Die Terminologie wurde erst fixirt in Folge der Streitigkeiten, jedoch liegt der Inhalt der Glaubenssätze vollständig vor. Natürlich nennt er den Zustand im Gegensatze zur Sünde, welche als Unnatur aufgefaßt wird, oder als den normalen Zustand, wie er der göttlichen Bestimmung und dem göttlichen Willen entspricht. Das Folgende erklärt nämlich deutlich den Zustand als übernatürlich und accidentell. Vgl. Schwane, Dogmengeschichte II. S. 571.

[8] Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 588. *Jansen.*, de st. nat. pur. l. 1. c. 19. (Wohlbestand, nicht Vollbestand, ist die Integrität.)

ſehr zur Sünde geneigt ſind, und von welcher jede Seele, wie von einem Angelhaken, zum Tode hinabgezogen wird [1].

Ja ſelbſt die Neigung zu geiſtigen Genüſſen iſt etwas Natürliches. Die Neigung zu eitlem Wohlgefallen an uns ſelbſt und das unmäßige Streben nach Ehre und Achtung vor Anderen findet genügende Erklärung und Urſache in dem Mangel richtiger Erkenntniß, die Schwierigkeit der Erkenntniß aber erklärt ſich aus der Verbindung des Geiſtes mit dem Körper.

Selbſt wenn jene Ordnung, kraft welcher der Geiſt Gott und der Leib dem

---

[1] Reg. fus. tr. 17. 2. II. 360 d. (Concupiscentia) modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato factum est, et peccatum, si vicerit, facit. *S. Aug.* de Nupt. l. 1. c. 23. Cfr. Conc. *Trid.* s. 5. can. 5: Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, s. Synodus declarat ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, a. s. Cfr. *Suarez,* prol. 4. c. 1. n. 3 u. 5. *S. Thom.* 1. 2. 85. 6. c. gent. IV. c. 52: Sic igitur secundum doctrinam fidei ponimus hominem a principio taliter esse institutum, quod quamdiu ratio hominis Deo esset subjecta et inferiores vires ei sine impedimento deservirent et corpus ab ejus subjectione impediri non posset, per aliquod impedimentum corporale Deo et gratia sua supplente, quod ad hoc perficiendum natura minus habebat . . . id.: Deo per gratiam supplente id, quod ad hoc derat per naturam.

Donum integritatis praecipue consistebat in quodam vigore animae indito, quo corpus et appetitum sensitivum sub potestate sua ita continebat, ut in iis nihil contra voluntatem animae contingeret. *Goudin,* l. c. qu. 2. a. 2. concl. 4. p. 89:... appetitus sensitivus in primo statu nihil in se habebat, quo ad unum appetendi modum rationi conformem restringeretur, ut in brutis, quae instinctu naturali determinatur ad ea, quae naturae suae congruunt appetenda: hoc enim derogasset dignitati hominis, ad quam pertinet, ut non naturae instinctu, sed propriae rationis nutu motus suos sibi determinet. Itaque appetitus primi hominis eadem qua noster amplitudine donatus, indifferenter se habebat ad quaevis appetibilia nec minus vividus erat, minus vivide objectorum sensibilium impressiones recipiebat, ut videre est in appetitu Evae, cui perinde arridebat ligni vetiti fructus ac aliarum arborum, quod sane non fuisset, si foret interna dispositione determinatus ad objecta rationi congrua et aversus ab incongruis. Quod ergo appetitus ille rationi nunquam aut repugnaret aut praeiret non erat ex ejus interna determinatione ad sola objecta rationi congrua, sed ex supernaturali quadam efficacissimaque auctoritate collata menti, quamdiu ipsa Deo perfecte subjecta manebat, per quam appetitum fortiter et suaviter sub sua potestate ita continebat, ut nec praefestinato impetu rationem praeveniret, nec tardiori ac reluctabundo motu sequeretur, sed in omnibus summa consensione obtemperaret rationi. Unde homo post peccatum appetitus rebellionem persensit, non quod appetitui accesserit major quidam impetus ad objecta, quo ultra mentem praevalens ei contumacior efficeretur, sed quia mens ipsa in poenam suae contra Deum rebellionis spoliata est illa dominante virtute, qua illum in officio suaviter continebat, sicut animalia post peccatum contra hominem rebellare coeperunt, non quod immutata sit eorum natura et ferocior effecta, sed quod homo spoliatus sit illa . . . majestate, quam etiam animalia reverebantur. p. 90. . . . vitium est habitus ex se determinate inclinans ad objectum rationi contrarium; porro concupiscentia ex se solum inclinat ad bonum sensibile, imo cum quadam subjectione ad rationem, quia nata est regi per rationem, unde non habet rationem vitii, sed solum facultatis defectivae, quae non ita perfecte subjicitur suae regulae, quin ei aliquando repugnare possit. Nihil autem vetat, a Deo esse facultatem aliquam ex se bonam quidem, non tamen ita perfecte, quin aliquando deficere possit, ut constat in libero arbitrio, quod licet sit a Deo, non tamen ita perfectum creatum est, quin deficere posset et suam regulam transgredi. Ibid. p. 75.

Geiste unterworfen ist, des Menschen natürliche Ordnung genannt werden kann [1], da sie das Ziel ist, nach dem der Mensch streben und von Gott geführt werden soll, so kann daraus doch nichts gegen das Gesagte gefolgert werden. Nur das folgt daraus, daß der Mensch nicht in einen Zustand gesetzt wurde, in welchem die Erreichung dieser Vollkommenheit unmöglich gewesen wäre, jedoch nicht, daß er darum auch mit derselben geschaffen werden mußte [2].

In jenem Zustande hatte der Mensch auch eine höhere Erkenntniß. Er war sich seines Verhältnisses zu Gott im Verkehr mit ihm klar bewußt, seine Unterwürfigkeit und Liebe zu Gott darum eine klar bewußte und freie. Ein klares Gottesbewußtsein ist aber unmöglich ohne jenes Gesetz, das dem Herzen eingegraben ist.

Mit Recht schließt der hl. Thomas von Aquin [3], daß Adam vor seinem Falle mit jener Wissenschaft begabt war, welche die sich selbst überlassene Vernunft erwerben kann. Da nun auf der einen Seite das Licht der Vernunft in ihm ungehindert leuchtete und auf der anderen Seite keine ungeregelte Regung ihn störte, so mußte er auch zum sittlich Guten geneigt sein und konnte er keine Schwierigkeit in der Beobachtung des ihm in's Herz geschriebenen Gesetzes finden.

Aber er mußte auch die übernatürliche Erkenntniß und Tugend besitzen. Denn er hatte die heiligmachende Gnade und damit Glaube, Hoffnung und Liebe. Dazu mußte ihm die Wahrheit der übernatürlichen Ordnung offenbart sein [4].

Eine weitere Frucht der heiligmachenden Gnade war die Unsterblichkeit des Leibes [5]. Unser Kirchenvater bemerkt mit Recht, daß das Ganze, dessen

---

[1] S. oben: Natur des Menschen. Wegen des thatsächlichen Zustandes leitet Augustinus allen Irrthum aus der Sünde und alle Schwierigkeit der natürlichen Erkenntniß aus dem gestörten Verhältnisse zwischen Vernunft und Sinnlichkeit ab. Gen. ad litt. l. 4. c. 24. De lib. arb. l. 3. c. 18. Vgl. Retract. l. 1. c. 9. Civ. Dei l. 14. c. 10. Op. imp. c. Jul. l. 5. c. 1: daß die Wissenschaft Adams größer gewesen, als die der größten Gelehrten auf Erden.

[2] Einige Theologen nehmen einen graduellen Unterschied zwischen der Begierlichkeit in stat. nat. pur. und lapsae an. Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 595. Jedenfalls hat wegen des fortgesetzten Mißbrauchs der Freiheit die Finsterniß und sittliche Schwäche zugenommen. Die Freiheit des Menschen vor dem Falle war größer und vollkommener, nicht jene krankhafte, unter dem Joche der Sünde stehende, die das Gute dem Bösen nur mit großer Schwierigkeit vorzieht. Vgl. *S. Aug.* Civ. Dei l. 14. c. 11. De nat. et gr. l. 3. c. 43. De corrept. et gr. c. 12. De vita contempl. l. 3. c. 2. int. op. *S. Prosp.* Conc. *Arausic.* II. c. 8. 13. 25. Conc. *Trid.* s. 6. c. 1. *S. Bonaventura* II. dist. 20. 1. 3: virtus illa (generativa) maxime exivit rationis imperium, dum ratio amisit originalis justitiae vinculum et retiaculum, per quod imperabat viribus inferioribus. — (Das Wesen der Freiheit ist, etwas zu thun, mit dem Bewußtsein, es auch nicht thun zu können).

[3] 1. 94. 3. Cfr. *S. Bonav.* II. dist. 23. 2. 1.

[4] Vgl. Kleutgen S. 509.

[5] Daß sie unmittelbar eine Wirkung der Gnade gewesen, lehrt der hl. Thomas ausdrücklich. 1. 97. 1. ad 3; 1. 95. 1; 1. 76. 5 a 1; 1. 102. 4. qu. 5. de malo a. 5 ad 11. Conc. *Trid.* s. 5. can. 1. *Baj.* prop. 78: Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio. Der Apostel Paulus beweist aus der thatsächlichen Sterblichkeit des jetzigen Menschen die Existenz der Erbsünde. Rom. 5, 12. 15. *S. Thom.* qu. 5. de malo a. 5: Mors et corruptio naturalis est homini secundum necessitatem materiae, sed secundum rationem formae esset ei

Theile der Verweſung und der Veränderung unterliegen, denſelben Zuſtänden unterworfen ſei, wie die Theile[1]. Darum iſt auch nach ſeiner Lehre die Unſterblichkeit des Leibes nicht der natürliche Zuſtand des Menſchen; daß der Menſch aber zu ihr erhoben wurde, lehrt Baſilius im engſten Anſchluß an den Apoſtel: daß nämlich durch die Sünde der Menſch die Unſterblichkeit verloren habe[2].

Es war von jeher Controverſe, ob der Menſch in der justitia originalis geſchaffen ſei, oder ob er in natürlichem Zuſtande geſchaffen und erſt nach der Erſchaffung in den übernatürlichen Zuſtand erhoben worden ſei[3]. Wenn Baſilius ſagt, die Engel ſeien nicht (wie die Menſchen) zur Heiligkeit gelangt, aus dem Zuſtand der Kindheit zu jenem der Vollkommenheit, ſo beweiſt dieſelbe nichts gegen die Urſprünglichkeit der justitia originalis[4]. Die Engel hatten ſich in Einem Momente zu entſcheiden, während der Menſch, ſo lange er in statu viatoris iſt, Heiligkeit erlangen und dieſelbe wieder verlieren, in ihr verdienen und zunehmen kann. Darum ſagt Baſilius: jede himmliſche Kraft iſt durch den Geiſt befeſtigt, d. h. ſie hat Feſtigkeit, Stärke und Beſtändigkeit in der Heiligkeit und aller Tugend, die den heiligen Mächten ziemt, aus der Hilfe des Geiſtes . . ., und ſpäter: wie durch Eintauchung in eine Farbe ſeien ſie mit der Heiligkeit geſtärkt worden und

---

conveniens immortalitas, ad quam tamen praestandam naturae principia non sufficiunt, sed aptitudo quaedam naturalis ad eam convenit homini secundum animam, complementum autem ejus est ex supernaturali virtute. 1. 97. 1: inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare. — Der Körper ſei ſterblich, lehrt Thomas . . . nisi sunt remedia, quae suppleant abundanter, ne consumptio ista vincat. *Scotus* II. dist. 29. qu. un. ad 1. arg. Innocentia non erat causa immortalitatis secundum quod dicit puram privationem (culpae), sed secundum quod importat originalem justitiam, merito cujus erat in anima vis totius corporis contentiva. *S. Bonav.* II. dist. 20. 1. 3.

[1] Hexaem. 1. 3. I. 56. [2] S. unten über den st. nat. laps.

[3] Petrus Lombardus, Aler., St. Bonav. und die Scotiſten hielten letztere Anſicht für wahrſcheinlicher. (*S. Bonav.* II. dist. 29. a. 2. qu. 2: Homo in statu innocentiae creatus primo naturalibus donis fuit praeditus, posterius vero gratuitis honestatus. Primum genus acceptationis non requirit superaddi donum gratiae ultra ea, quae sunt de conditione naturae; secundum vero genus acceptationis non potest non esse gratuitum, tum propter gratuitam Dei condescensionem, tum propter creaturae exaltationem ultra terminos sive statum naturae . . . Et sic patet, quod homo in statu innocentiae gratia gratum faciente indiguit ad hoc, ut Deo placeret.) Albert der Große und Thomas mit ſeinen Schülern vertheidigten die erſtere. Jedoch ſagt Thomas, daß man über dieſe Frage wohl Vermuthungen, aber keine Behauptungen aufſtellen könne. II. dist. 4. qu. 1. a. 3; 1. 62. 3. Die ſpäteren Theologen ſind allgemein für die thomiſtiſche Anſicht. Vgl. Kleutgen l. c. „Jene andere Anſicht gilt heutzutage allgemein für unhaltbar.“ v. Schäzler, N. und Uebern. S. 303. Das Trid. hat nichts entſchieden: in qua (sanct. et just.) constitutus (nicht creatus). Warum ſollte aber Gott bezüglich des erſten Menſchen anders verfahren ſein, als bezüglich der Engel; von ihnen ſagt Auguſtinus: *simul* condens . . . C. D. l. 12. c. 9 (ſ. S. 18).

[4] Ebenſowenig wie jene Stelle bei Irenäus, adv. haer. l. 4. c. 38, wo er vom erſten Menſchen ſagt: Infans enim fuit. Er behauptet entweder nichts als kindliche Unſchuld, welche die Gnade gab, oder er behauptet zu viel, nämlich eigentliche Kindheit, nicht nur dem Geiſte, ſondern auch dem Leibe nach. Daß aber Adam und Eva als Kinder erſchaffen worden, muß man gewiß als Irrthum verwerfen. Kleutgen S. 527.

hätten die Beständigkeit in der Tugend durch die Gabe des heiligen Geistes empfangen [1].

Nun aber gibt es in der thatsächlichen Weltordnung für den Menschen kein bloß natürliches Ziel, unabhängig von der Gnade [2]. Da also der Mensch mit jener übernatürlichen Bestimmung ins Dasein trat, so glauben die Meisten auch die Ausrüstung dazu gleichzeitig annehmen zu müssen, so daß der status nat. pur. in der Hypothese einer anderen Weltordnung wohl möglich ist, aber in Wirklichkeit nicht existirt [3].

Die Möglichkeit eines bloßen Naturzustandes wurde von den Vätern nicht ausführlich behandelt, jedoch mit Bestimmtheit gelehrt, wie dieß aus der bisherigen Entwicklung der Lehre des hl. Basilius schon klar sein dürfte und im Folgenden, wo das Wesen der übernatürlichen Ordnung im Einzelnen dargestellt werden soll, noch deutlicher erhellen wird. Sind die heiligmachende Gnade und die mit ihr verliehenen Gaben etwas Uebernatürliches, so setzt dieß voraus, daß der Mensch auch ohne sie hätte geschaffen werden können [4]. Ausdrücklich aber lehrt Basilius die Möglichkeit des bloßen Naturstandes, wenn er sagt, die himmlischen Mächte hätten die Heiligkeit nach ihrer Schöpfung als etwas zu ihrer Natur Hinzugekommenes erhalten [5].

In dem Sinne, in welchem Adam Kind genannt wird, können auch alle Geheiligten, die noch auf Erden sind, und die Engel des Himmels vor ihrem Falle Kinder genannt werden. Darum wird mit Unrecht aus dieser Stelle ein Beweis gegen die justitia originalis hergeleitet.

[1] Ps. 32, 4. II. 136.

[2] Vgl. Syllab. 15 u. 18.

[3] *Suarez*, de gr. prol. IV. c. 1. n. 15: Deus nullam creaturam intellectualem condidit nisi propter aeternam beatitudinem, ut suppono tamquam fide certum. Hoc autem ipso talis creatura non creatur in puris naturalibus, quia elevatur ad finem altiorem, quam suae naturae debeatur.

[4] Poterat Deus a principio, quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem et in conditione naturae suae relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens; in quo nihil humanae naturae derogatur, quia hoc ex naturae principiis consequitur. *S. Thom.* II. dist. 41. qu. 1 a. 2 ad 3. Cfr. I. dist. 31. qu. 1. a. 1., 1. 95. 1. II dist. 19. 1. 4., 1. 97. 1. 1 ad 3, 1. 2. 85. 3 ad 5. De malo qu. 4. a. 1. C. Gent. l. 4. c. 52; 1. §. 1. Quodlibet l. 1. 8: possibile fuit Deo, ut hominem faceret in puris naturalibus. Die Lehre wurde von den Scholastikern immer ausführlicher entwickelt: *Cajetan.* in S. Thom. 1. 9. 85. 3. *Medina* ibid. in praef. de gr. *Sotus* de nat. et gr. l. 1. c. 3. *Greg. Val.* t. 2. disp. 4. c. 1 qu. 15. *Suarez* de gr. p. 1. prol. 4. c. 1. u. 8. *Wirceburg.* de pecc. et gr. disp. 4. c. 1. n. 4 u. 5. *Bellarmin* de gr. 1mi hom. c. 1. 5. 6.

[5] De Sp. s. c. 26 f. unten. Vgl. *Goudin* l. c. qu. 2. a. 1, concl. 1. p. 56. Cfr. *S. Aug.* de lib. arb. l. 3. c. 20. 21. 22. Etiamsi ignorantia et difficultas essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed potius laudandus esset Deus. *S. Aug.* Retr. l. 1. c. 9. Cfr. de dono pers. c. 11. C. Jul. l. 3; l. 4 c. 16. De gen. ad litt. l. 6 c. 25. Ep. ad Hier. 166 (al. 28). Die Möglichkeit des bloßen Naturzustandes bedeutet nur, daß die Gnadenmittheilung nicht zum menschlichen Wesen gehöre. Darum liegt der Grund der ursprünglichen Gnadenmittheilung nicht in der Bedürftigkeit des bloßen Naturzustandes oder einem Bedürfnisse des menschlichen Geistes, als eines persönlichen, sondern einzig und allein in dem freien Liebesrathschlusse Gottes, welcher dem Menschen ein Endziel gesetzt hat, dessen Erreichung seinem Geiste absolut unmöglich ist ohne jene Erhebung und Gnadenmittheilung.

Zweiter Artikel. Die übernatürliche Ordnung im Einzelnen.

1. Das übernatürliche Endziel.

Während die natürliche Ordnung der beſchränkten Natur der vernünftigen Geſchöpfe entſpricht[1], gibt es eine andere, welche darauf gründet, daß das, was Gott natürlich iſt, der Creatur durch Gnade zu Theil wird; dieß iſt die übernatürliche Ordnung, die Ordnung der Gnade, zu der Gott den Menſchen thatſächlich erhoben hat. Sie beſteht in dem übernatürlichen Ziele und den Mitteln zu demſelben[2].

Die Uebernatürlichkeit des Endziels zunächſt iſt der Schlüſſel und das Axiom der Gnadenlehre, die nothwendige Vorausſetzung des chriſtlichen Gnadenbegriffs und insbeſondere der Nothwendigkeit der Gnade[3]. Den Scholaſtikern, dieſen tiefen und ſcharfſinnigen Denkern, entging dieſer Zuſammenhang nicht, ſie machten deßhalb dieſen Lehrpunkt zum Gegenſtand der eingehendſten und umfaſſendſten Unterſuchungen und führten ihn auf die höchſten Principien zurück[4]. Sie machten die Uebernatürlichkeit des Heils, des ewigen Lebens, zum Ausgangs- und Angelpunkt ihrer Gnadenlehre[5]. Sehen wir zu, was unſer Kirchenvater über unſer Endziel lehrt.

Das Ziel der übernatürlichen Ordnung iſt die Anſchauung Gottes. Der hl. Baſilius lehrt darüber Folgendes: „Willſt du die Glorie,

---

S. Thom. qu. 6. de verit. a. 2: In his autem, quae ex liberalitate procedunt, tantum causa volendi est ipsa superabundans affectio volentis ad finem, in quo attenditur perfectio bonitatis ipsius. *Baji* prop. 55: Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur. Mit der Verwerfung dieſer Theſe iſt deutlich die Möglichkeit des bloßen Naturzuſtandes ausgeſprochen, denn ohne die heiligmachende Gnade würden wir dem Kampfe zwiſchen Geiſt und Fleiſch und dem Tode unterworfen geweſen ſein. Homo in natura pura obnoxius esset fami, siti, labori, morbis, tandem morti, item ignorantiae, difficultati ad naturale sectandum et concupiscentiae motibus. *Goudin* l. c. p. 64. Ueber Bajus und Janſen. Vgl. *Bern. de Rubeis* de pecc. orig. c. 26 u. 37. Auch nach Verurtheilung des Bajus glaubten Einzelne (Belleli, Berti, Card. Noris) die Möglichkeit des bloßen Naturſtandes bezweifeln zu können (mit Unrecht). Aus dem Bisherigen ergeben ſich dieſe Folgerungen: 1) Der erſte Menſch war nicht, wie er jetzt geboren wird — gegen Pelagianer und Socinianer; 2) die urſprüngliche Gerechtigkeit iſt nicht der natürliche Zuſtand — gegen Luther und Calvin; 3) der Zuſtand des Menſchen ohne die heiligmachende Gnade iſt möglich — gegen Bajus und Janſenius.

[1] Ep. 8. 2. III. 82 bc.; vgl. ep. 8. 6.

[2] Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 126. Die Mittel ſind äußere und innere; hier kommen namentlich die inneren in Betracht.

[3] Scheeben, Dogmatik 701 ff.; v. Schäzler, Nat. u. Uebern. 23 ff.

[4] So vor allen der hl. Thomas in ſeiner Lehre über die Engel, in welcher die Uebernatürlichkeit des Endziels am ſchärfſten hervortritt. 1. 2. 5. 5. Cfr. qu. 3. 8; 1. 62. 2. Cfr. 12. a. 4. u. 5: 1. 12. 4; 1. 23. 1. Vgl. v. Schäzler, Neue Unt. 447 ff. Vgl. Kleutgen S. 4 ff. Er bemerkt mit Recht, das richtige Verſtändniß des Uebernatürlichen zerſtöre bis in den innerſten Keim alle jene Irrthümer, welche über die göttliche und menſchliche Freiheit verbreitet worden ſind.

[5] Vgl. Gloßner, die Gnadenlehre des hl. Thomas S. 31 ff. (Cfr. de div. subst. l. II. c. 8. n. 5: praecipuum fundamentum). Die ſchlechthinige Uebernatürlichkeit (vita aeterna gratia Dei) war der leitende Gedanke des großen Kirchenlehrers Auguſtin, den er in ſeiner ganzen Strenge feſthielt, ohne daß er deßhalb die natürliche Ordnung verkannte. S. Gloßner a. a. O. S. 13.

welche den Heiligen zu Theil wird, kennen lernen nach dem Sinne der heiligen Schrift, so stelle dir jenen heiligen Zustand vor, in welchem sich der Geist Jener, welche das Große und Göttliche schauen, befindet; wie der Zustand des Moses (Exod. 33, 14 u. 23) . . . war, als er der Anschauung Gottes gewürdigt wurde[1]. Möget ihr nicht das Himmelreich für etwas Anderes halten, als für die wahre Betrachtung der Dinge, welche die göttlichen Schriften auch die Seligkeit nennen; wenn es heißt: denn das Reich Gottes ist innerhalb euch (Luc. 17, 21). Im Innern des Menschen ist aber nichts Anderes, als Betrachtung. Demnach wird wohl endlich das Himmelreich eine Beschauung sein. Wovon wir nämlich jetzt, wie im Spiegel, nur die Schatten sehen, davon werden wir später, wenn wir von diesem irdischen Leibe befreit und mit dem unverweslichen und unsterblichen Leibe angethan sind, die Urbilder sehen[2]. Ein frommes Gemüth soll . . . die Ueberzeugung hegen, daß uns die vollkommene Erkenntniß für das Jenseits vorbehalten sei, wenn wir diese Zeit, wo wir die Wahrheit wie in einem Spiegel und Räthsel sehen, verlebt haben, und der Anschauung von Angesicht zu Angesicht gewürdigt werden[3].

Die Anschauung Gottes umfaßt alle Glückseligkeit, deren die seligen Geister theilhaftig sind: „Siehst du diesen Himmel?" sagt Basilius, „wie schön anzuschauen, wie groß ist er!" Siehst du die Erde? wie groß ist sie! und siehst du das Wunderbare in ihr! Nichts von alle dem kommt der Glückseligkeit der Gerechten gleich, denn diese Dinge vergehen; was uns bestimmt ist, wird bleiben. Ein Geschenk begehre ich: die Krone der Gerechtigkeit; ich trachte nur nach Einem Ruhme, nach dem Ruhme im Himmelreich."[4] Wiederum sagt unser Kirchenvater: Wenn die zeitlichen Güter so groß sind, wie groß werden erst die ewigen sein! Wenn die sichtbaren so schön sind, wie schön werden erst die unsichtbaren sein! Wenn die Größe des Himmels die Bemessungskraft des menschlichen Verstandes übersteigt, welcher Verstand vermag dann die Natur der ewigen Dinge zu ergründen! Wenn diese der Zerstörung unterworfene Sonne so schön ist und so groß, wenn sie so schnell in der Bewegung ist, so streng an wohlgeordnete Umlaufszeiten sich hält, so groß ist, daß sie in ebenmäßigem Verhältnisse steht zum Weltall, durch ihre Schönheit aber, wie ein hellglänzendes Auge der Natur, in der ganzen Schöpfung strahlt; wenn ihr Anblick uns nimmer sättigt, wie schön muß dann erst die Sonne der Gerechtigkeit sein! Wenn es für den Blinden eine Qual ist, diese Sonne nicht zu schauen, welche Strafe wird es für den Sünder sein, des wahren Lichtes beraubt zu werden![5] Die Engel genießen die Anschauung, da sie im ewigen Lichte wohnen: „Sie lebten nicht in der Finsterniß, sondern sie hatten

---

[1] In Jes. 4. 135. I. 474 a. [2] Ep. 8. 12. III. 89 c.

[3] C. Eun. 3. Schluß I 278 d. Die Anschauung Gottes ist nicht mehr vermittelst Vorstellungen von Dingen, die ihm ähnlich sind, sondern unmittelbar seinem Wesen nach: visio facialis oder intuitiva. Conc. *Flor., Bened. XII.* const. Benedict. Deus 1336: Vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente. Cfr. decret. union.: animas . . . in coelum recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est.

[4] In 40 Mart. 4. II. 151 e. [5] Hexaem. VI. 1. I. 50 e.

im Lichte und in aller geiſtigen Wonne einen ihnen angemeſſenen Zuſtand.“[1] Jetzt iſt es uns wegen des ſchwachen Fleiſches, das uns umgibt, unmöglich, zur Anſchauung der Herrlichkeit des Angeſichtes zu gelangen; die Engel aber werden, weil ſie keine ſolche, unſerem Fleiſche ähnliche, Hülle haben, durch eine ſolche nicht gehindert, ohne Unterlaß die Herrlichkeit Gottes zu ſchauen. Alſo werden auch wir, nachdem wir Kinder der Auferſtehung geworden ſind, jener Erkenntniß und Anſchauung von Angeſicht zu Angeſicht gewürdigt werden; denn dann werden die Gerechten gewürdigt werden, das Antlitz mit Frohlocken zu ſchauen[2]. „Die Ehre der Heiligen ..... iſt im Himmel.“[3] Das Weſen jener beſeligenden Herrlichkeit beſteht aber in der Anſchauung Gottes: „Wie würden die Thronen und Herrſchaften, die Fürſtenthümer und Gewalten ein glückſeliges Leben führen, wenn ſie nicht immer das Angeſicht des Vaters ſchauten, der im Himmel iſt“ (Matth. 18, 10)[4]. Zu dieſer Seligkeit ſollen auch wir gelangen, weil Gott ſie uns verſprochen hat: der Genuß der angenehmſten Früchte des Herzens iſt der Verheißung Gottes würdig. Die Früchte des Herzens aber ſind die Wonne, welche mit der Betrachtung der göttlichen Schönheit verbunden iſt[5].

Das ſo geſchilderte Endziel iſt aber ein übernatürliches[6], denn es überſteigt ja mehr, als die Größe des Himmels, das Maß der menſchlichen Erkenntniß[7]. Jeſus Chriſtus hat uns aus Gnade die Würde ſeiner Gottheit verliehen und uns eine ewige Ruhe bereitet, welche an Größe der Freude alle menſchlichen Gedanken weit übertrifft[8]. Damit iſt eigentlich alles ge-

---

[1] Vgl. Hexaem. II. 5. I 17 e. Die Samoſater mahnt Baſilius: „Beſtrebet euch, daß ihr dereinſt den Hirten eurer Kirche umſtehet, wann der Herr ihm die Gnade verleihen wird, an ſeinem Throne zu erſcheinen. Ep. 183. III. 266 c.

[2] In Ps. 33. 11. I. 154 d. [3] In Ps. 7. 3. I. 100 c.

[4] De Sp. s. 16. 38. III. 3. [5] In Jes. 45. I. 414.

[6] Prop. 5. Beguard damn. a Conc. *Vienn.* (Clement. l. 5. t. 3 de haer.): Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum. 1 Tim. 6, 15. 16: Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. *S. Iren.* adv. haer. l. 4. c. 37: Secundum magnitudinem ejus et mirabilem gloriam nemo videbit Deum et vivet. Incapabilis enim Pater. Secundum autem dilectionem ejus et humanitatem, et quod omnia possit, etiam hoc concedit his, qui se diligunt i. e. videre Deum, quod et prophetabant prophetae. Quoniam, quae impossibilia sunt apud homines, possibilia apud Deum. Homo enim a se non videt Deum. Ille autem volens videbitur ab hominibus, a quibus vult, et quando vult et quemadmodum vult. Potens est enim in omnibus Deus. (Wenn Körber aus der Lehre des heiligen Irenäus ſchließt: Facies nostra, haec facies carnea, Deum suum videbit, quia sc. a spiritu Dei vivificata in similitudinem divinae substantiae elevata est, ſo vgl. man Thom. 1. 12. 3, namentlich ad 2.) *S. Ambros.* in Luc. l. 4 c. 37: Dei natura est non videri, voluntatis videri. *S. Thom.* c. gent. l. 3. c. 49. 51, 52, S. 1. 2. 4; 1. 12. 5; c. gent. 52—61. *Suarez* t. 1. l. 2. c. 9. Cat. Rom. 1. 13. 6 ff. Die Anſchauung Gottes iſt übernatürlich: 1) wegen der Vollkommenheit des göttlichen Weſens (Gott, Creatur), 2) wegen der Beſchaffenheit der Erkenntniß (Natur des geſchaffenen Geiſtes): a. ausgehend von der Sinneswahrnehmung, b. von Wirkung zur Urſache (c. Eun. 4, 32. ep. 232), c. nach der Natur des Geſchöpfes, das Höhere im Niedern, das Niedere im Höhern. Vgl. Hettinger, Fundamentaltheologie I. S. 119.

[7] Vgl. Hexaem. 6. 1. I 50 e.

[8] Reg. fus. II. 4. II. 339 c. Das ewige Leben im chriſtlichen Sinne bezeichnet nicht

sagt, was über die übernatürliche Ordnung sich sagen läßt. Doch hören wir weiter: Jene Ruhe besteht aber in dem Besitze der himmlischen Güter, dem himmlischen Reiche, den verheißenen Gütern, welche die Kraft des Verstandes und der Vernunft übersteigen[1]. Ja selbst Eunomius gebe zu, sagt Basilius, daß die Güter der Verheißung alle menschliche Erkenntniß übersteigen, sowie daß der Friede Gottes (die ewige Seligkeit) über jeglichen Verstand erhaben sei[2]. Wenn aber die Seligkeit, zu der wir bestimmt sind, unseren Verstand übersteigt, so folgt daraus ihre Uebernatürlichkeit und die Nothwendigkeit der Gnade. Denn die natürliche Bestimmung des Menschen und die ihr entsprechenden Güter müssen auch aus seiner Natur, ihren Eigenschaften, Trieben, Kräften, Anlagen, erkannt werden können. Hätte uns also Gott nicht zu einem höheren Ziele berufen, so würde es genügen, die Natur des Menschen zu durchforschen und jener Beruf müßte von uns wenigstens einigermaßen, von den reinen Geistern aber gewiß vollkommen erkannt werden können. Ist es aber dem Geiste absolut unmöglich, das Verhältniß, in welches er durch Jesus Christus treten soll, auch nur zu ahnen, so muß derselbe auch über seine natürliche Bestimmung erhaben sein[3]. Darum fügt Basilius an der oben angeführten Stelle bei: „Aber die Anschauung ist nicht möglich ohne den Geist. Wie nämlich die Augen, wenn du in der Nacht das Licht aus dem Hause nimmst, nichts sehen, die Kräfte nicht wirken können, und der Werth der Dinge nicht erkannt, sondern aus Unkenntniß das Gold und das Eisen auf gleiche Weise mit Füßen getreten wird, so ist es in jener geistigen Sphäre unmöglich, daß jenes fromme und heilige Leben bestehe ohne den Geist.“[4]

Wenn die Anschauung Gottes also unser übernatürliches Endziel ist, so fragt sich noch, wie es dann zu erklären ist, daß der hl. Basilius (u. And.) von einem natürlichen Verlangen[5] nach der Anschauung Gottes spricht und die Anschauung als das eigenthümliche und natürliche Ziel bezeichnet?[6] Von Natur verlangt der Mensch nach Seligkeit[7]; daß er sie in einem bestimmten

---

nur die Dauer, sondern die Art der Seligkeit, Theilnahme am übernatürlichen Leben der ewigen Gottheit; auch das natürliche Leben würde ewig sein. Scheeben, Nat. u. Gn. S. 146 Anm.

[1] Grat. act. 2. II. 27 a.

[2] C. Eun. I. 13. I. 226 a. Der hl. Irenäus bezeichnet häufig die visio (vita supernaturalis = aeterna) mit longitudo dierum. Körber a. a. O. S. 243 und öfters.

[3] Vgl. Kleutgen, S. 72 ff. [4] De Sp. s. 16. 38. III. 3.

[5] In Jes. 5. 477 a (die Liebe zum Eingeborenen sei auf natürliche Weise eingedrückt).

[6] De Sp. s. 9. Zu ihm wendet sich Alles . . . (s. unten).

[7] S. 1. Kap. *S. Thom.* de virt. qu. 1. a. 10., IV dist. 49. qu. 1. a. 3. solut. 3. Inclinatio in finem (sc. supernat.) non potest per naturalem rationem cognosci, sed per revelationem divinam. *S. Thom.* III. dist. 23. qu. 1. a. 1. sol. 3. — Hanc (sc. beatitud.), utrum capiat natura humana, quam tamen desiderabilem confitetur, non parva quaestio est. Sed si fides adsit, quae inest iis, quibus dedit potestatem Jesus filios Dei fieri, nulla quaestio est. Humanis quippe argumentationibus haec invenire conantes vix, pauci magno praediti ingenio abundantes otio doctrinisque subtilissimis eruditi, ad indagandam solius animae immortalitatem pervenire potuerunt . . . Qui tamen animae beatam vitam non invenerunt stabilem i. e. veram. *S. Aug.* de Trin. l. 13. c. 9. *S. Thom.* l. 2. 62. 1. ad 3. Dicendum quod ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinantur prout est naturae principium et finis, secundum tamen pro-

Gute suche, ist nicht Sache der Natur, sondern der Vernunft. Kann nun der Mensch nicht aus natürlicher Kraft die Möglichkeit einer intuitiven Erkenntniß des göttlichen Wesens erkennen, so kann er auch nicht zur Einsicht gelangen, daß jene Erkenntniß sein höchstes Gut und sein Endziel sei. Jene aber ist unerreichbar. Darum kann auch nicht von einem Verlangen die Rede sein, dessen Nichterfüllung den Menschen unselig machen würde, denn sonst müßte dieses Ziel der Natur proportionirt und durch ihre Kraft erreichbar, vor Allem aber seine Möglichkeit erkennbar sein. Weil nun, wie Basilius lehrt, die Anschauung über allen Verstand geht, so folgt, daß jenes Verlangen nur ein bedingter Wunsch sein[1], und das Endziel selbst nur insofern natürlich genannt werden kann, als das Geschöpf durch die Gnade zu demselben sich erheben kann[2].

2. Die übernatürliche Erkenntniß und Liebe.

1. Wie gelangt nun der Mensch zu seiner übernatürlichen Bestimmung? Offenbar nicht vermöge der natürlichen Entwicklung seiner natürlichen Kräfte. Denn jene können nur zu einem natürlichen Ziele führen. Wie das natürliche Gut unseres Geistes oder die seiner eigenen Kraft erreichbare Vollkommenheit schon keimartig in seiner Natur beschlossen ist, wie ein Samen oder Funken[3], so muß auch das Gut des ewigen Lebens oder das übernatürliche Endziel, wenn es überhaupt für den Menschen, dem es verheißen ist, erreichbar werden soll, schon jetzt keimartig in ihm voraus bestehen, oder ein kleiner Anfang davon muß bereits in dem diesseitigen Leben verwirklicht werden.

---

portionem naturae. Sed ad ipsum secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinatur sufficienter. — *S. Thom.* 1. 2. 62. 2. Naturalis inclinatio voluntatis est ad id, quod est conveniens secundum naturam ... Videre autem Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cujuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente.

[1] Nihil volitum nisi praecognitum. Vgl. *S. Thom.* 1. 2. q. 3. a. 8; 1. 12. 1; c. gent. III. 50. 2; naturale desiderium = desiderium inefficax, Velleität. Cfr. 1 Cor. 2. 9. *S. Thom.* qu. 22. de ver. a. 7. *Goudin* l. c. qu. 2. a. 1. § 1. concl. 2. p. 60. *Bellarmin,* de gr. 1mi hom. 7 (finis proportionatus = naturalis). Neigung im Sinne der Theologen ist nur Empfänglichkeit, d. h. eine solche Beschaffenheit des Wesens, daß es zu jener übernatürlichen Bestimmung erhoben werden kann.

[2] Visio beatifica est quodammodo supra naturam animae rationalis, in quantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest, alio vero modo est secundum naturam ipsius, in quantum est capax ejus. S. *Thom.* 3. q. 2; de verit. qu. 27 a. 2; qu. 17 a. 2. III. dist. 23. 1. 4., II. dist. 38. 2. 2. De malo 9. 5. 3. Außer der Glückseligkeit in der Anschauung Gottes setzt Thomas eine andere, dem Menschen natürliche voraus. 1. 12. 1. c. gent. 3. 50 (nicht zu Gunsten der Jansenisten). Wie die Dinge nur durch Gott zu sein beginnen konnten, so auch können sie nur durch ihn zum Endziel geführt werden. Sind also die Dinge nicht über ihre natürliche Sphäre erhaben, so ist ihr Endziel ebensowenig als ihre Erschaffung übernatürlich. Die Jansenisten meinten, das ewige Leben sei über die Kräfte, aber nicht über die Bedürfnisse des geschaffenen Geistes.

[3] S. oben.

So beginnt die volle Gotteserkenntniß, worin das ewige Leben beruht, schon diesseits in der übernatürlichen Erkenntniß, im Glaubenslicht[1]. Wie dort Gott erkannt wird in der Klarheit des Lichtes, so hier im Dunkel des Glaubens. „Wenn je deinem Herzen gleichsam ein Licht aufgegangen ist, wenn es dir eine plötzliche Erkenntniß Gottes verliehen und deine Seele erleuchtet hat, so daß du Gott liebst und alle irdischen Dinge verachtest, so wirst du aus diesem dunkeln und kurzen Bilde den ganzen Zustand der Gerechten, die sich auf gleiche Weise und unaufhörlich in Gott freuen, kennen lernen.“[2] Außer jener natürlichen Erkenntniß, von der oben die Rede war, lehrt Basilius ausdrücklich eine übernatürliche Erkenntniß[3]. Wir finden zwei Arten von Erkenntniß, die eine ein Erfassen der Dinge, die zum seligen Leben führen und eine richtige Erkenntniß der Dinge, die zum Leben gehören[4]. Das verdient bemerkt zu werden, daß die Majestät und Herrlichkeit Gottes, weil sie von der Sprache nicht erfaßt und von dem Verstande nicht begriffen werden kann[5], durch Ein Wort oder Einen Gedanken weder erklärbar noch erkennbar ist, und daß sie selbst von der heiligen Schrift durch mehrere Worte, die in unseren Sprachgebrauch aufgenommen wurden, kaum denen, die reinen

---

[1] Cfr. *S. Thom.* qu. 14 de verit. a. 2. Quomodo ergo cognoscibilis est? Accedamus ad eum cognoscendum hic per gratiam et in futuro per gloriam. Cfr. comment. in 1. Tim. 6, 16. Vgl. Röm. 8, 30.

[2] In Ps. 32. 1. I. 131 ff.

[3] Die übernatürliche Gotteserkenntniß im Glauben unterscheidet sich von der natürlichen durch die Vernunft durch: 1) Object, 2) Motiv, 3) Princip, 4) Würde, 5) Ziel. Hettinger a. a. O. I. 115. Nach Basilius gibt es eine zweifache Gotteserkenntniß: τῇ ἐκ τῆς αἰσθήσεως μαρτυρίᾳ und τῇ ἐκ τοῦ λόγου διδασκαλίᾳ. Vgl. v. Schäzler, Neue Unt. . . . S. 380. Mit Bezug auf Joh. 1. 18 (Niemand hat Gott je gesehen . . . der Eingeborene hat es verkündet) bemerkt Basilius: Was hat uns der Eingeborene vom Vater verkündet? Sein Wesen oder seine Macht? Hat er die Macht verkündet, so wissen wir so viel, als er uns verkündet hat. Ep. 234. 3. III. 358 b. . . . fit in nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter se ipsam. *S. Thom.* sup. Boëth. de trin. pers. qu. 2. a. 2. Den neuen Erkenntnissen entspricht neue Erkenntnißweise (particip. div. cogn.); Grund der absoluten Transcendenz der Offenbarungswahrheiten ist ihre Uebernatürlichkeit. Die Seele bedarf des übernatürlichen Lichtes, um sie mit congenialer Erkenntnißkraft erfassen zu können. Die Willensgnade ist die particip. divinae bonitatis, sie macht das ewige Gut als Gegenstand unmittelbaren Begehrens begehrbar, wie die Erkenntniß es erkennbar macht. Beide afficiren das physische Vermögen unmittelbar, ohne der Vermittlung durch einen natürlichen Habitus zu bedürfen. Gloßner a. a. O. S. 66 und 67. — Aus der Lehre von der übernatürlichen Erkenntniß und Offenbarung folgt, daß jene Ordnung nicht in der Natur der Geschöpfe und ihrem natürlichen Verhältnisse zum Schöpfer, sondern nur im freien Willen Gottes ihren Grund hat. Wäre es anders, hätte die Erhebung und Erlösung nach dem Falle in einem natürlichen Verhältnisse zu Gott ihren Grund, so könnte auch aus diesem die erste Berufung und folgerichtig unter Voraussetzung des Falles unsere Erlösung auf natürliche Weise erkannt werden. Aber wie Gott nicht schuf, weil er mußte, sondern weil er wollte, und nicht so schuf, wie er schuf, weil er mußte, sondern weil er wollte, so hat er auch den Menschen und den Engel zu dem, wozu er ihn berief, nicht berufen, weil er mußte, sondern weil er wollte, und hat den gefallenen Menschen nicht aufgerichtet, weil er mußte, sondern weil er wollte. Vgl. Kleutgen a. a. O.

[4] In ps. 14, 3. I. 354 b.

[5] Vgl. Matth. 11, 25: abscondisti haec . . . Joh. 1, 18: Deum nemo vidit . . .

Herzens sind, dunkel wie durch einen Spiegel angedeutet werden. Denn das Anschauen von Angesicht zu Angesicht und die vollkommene Erkenntniß wird den Würdigen, wie verheißen ist (1 Cor. 13, 2), erst im zukünftigen Leben zu Theil werden; jetzt aber mag Einer Paulus oder Petrus sein, sieht er zwar in Wahrheit, was er sieht, und er irrt nicht, noch wird er durch Einbildung getäuscht, aber dennoch sieht er wie durch einen Spiegel und in einem Räthsel, und, was jetzt Stückwerk ist, das nimmt er mit Danksagung an, indem er das Vollkommene mit überschwänglicher Freude im zukünftigen Leben erwartet. Das bezeugt der Apostel Paulus, der sich ungefähr auf folgende Weise ausdrückt: Als ich noch ein Kind war, und erst die Anfangsgründe der Aussprüche Gottes lernte, redete ich wie ein Kind, hatte ich Einsicht wie ein Kind, als ich aber Mann wurde und zum Maße des Alters der Fülle Christi zu kommen mich beeilte, legte ich ab, was kindisch war, und ich machte in der Auffassung der göttlichen Schriften einen solchen Fortgang zum Besseren, daß ich die Kenntniß im jüdischen Cultus den Regungen eines kindlichen Gemüthes gleichstellte, dagegen die durch das Evangelium erlangte Kenntniß für die einem bereits in Allem vollkommenen Manne gebührende ansah. Ebenso ist auch das, was jetzt in der Erkenntniß vollkommen scheint, im Vergleiche mit der Erkenntniß, welche in dem zukünftigen Leben dem Würdigen geoffenbart werden soll, etwas Kleines und so Dunkles, daß es von der Klarheit im zukünftigen Leben weiter absteht, als das Sehen durch einen Spiegel und im Räthsel von dem Schauen von Angesicht zu Angesicht entfernt ist. Dieß bestätigen aber auch der hl. Petrus und Johannes und andere Jünger des Herrn. Denn wiewohl sie im gegenwärtigen Leben immer mehr und mehr fortschritten und in der Tugend zunahmen, so bestätigten doch auch sie, daß die Größe jener Erkenntniß, welche im jenseitigen Leben aufbewahrt ist, überschwänglich sei. Diese hörten, nachdem sie würdig befunden waren, vom Herrn auserwählt zu werden, mit ihm zu wandeln, seine Apostel zu sein, die geistigen Gaben zu empfangen, sie hörten, nachdem zu ihnen gesagt worden war: „Euch ist gegeben, die Geheimnisse des Himmelreiches zu verstehen" (Matth. 13, 11), sie hörten nach einer solchen Erkenntniß, nachdem ihnen geoffenbart worden war, was den übrigen verborgen war, dennoch später beim Herannahen des Leidens des Herrn (Jo. 16, 12): Noch Vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. Hieraus und aus Anderem dergleichen ersehen wir, daß zwar die heilige Schrift die Unermeßlichkeit der Erkenntniß insoweit kennt, die menschliche Natur aber in diesem Leben die göttlichen Geheimnisse nicht insoweit zu erreichen vermag, indem zwar ein Jeder immer mehr und mehr fortschreitet, immer aber hinter dem, was der Würde des Gegenstandes entspricht, in Allem zurückbleibt, bis das Vollkommene kommt, wo dann das Stückwerk verschwinden wird .... Wenn sich auch alle Geister zur Erforschung verbinden und alle Zungen zur Verkündigung versammeln würden, so könnte es doch, wie gesagt, niemals Jemand nach Würdigkeit erreichen. Diesen Gedanken legt uns sehr klar der weise Salomon vor, indem er sagt: (Eccl. 7, 24) „Ich sprach: weise will ich werden und sie (die Weisheit) wich weiter von mir hinweg, viel weiter, als sie vorher war," nicht als ob sie vor ihm zurückgewichen wäre, sondern weil ihre Unerfaßlichkeit vorzüglich denjenigen einleuchten wird, denen durch die Gnade Gottes eine

höhere Erkenntniß zu Theil geworden ist. Darum gebraucht die Schrift nothwendigerweise verschiedene Namen und Wörter zu einer gewissen theilweisen und zwar dunkeln Darstellung der göttlichen Herrlichkeit [1].

Allen Gerechten, lehrt Basilius, gibt der heilige Geist Licht, um zur Erkenntniß Gottes zu gelangen [2]. Diese Erkenntniß ist eine höhere, als die natürliche; denn sie kommt nur den Heiligen d. i. den Gerechten zu [3]. „Der Verstand aber, welcher mit der Gottheit des Geistes sich vereint, schaut bereits große Dinge und sieht die göttlichen Schönheiten, insofern es nämlich die Gnade erlaubt, und seine Beschaffenheit es zuläßt." [4] Ferner sagt unser Kirchenvater: „Hat der Verstand sich dem Beistande des Geistes hingegeben, so wird er die Wahrheit einsehen und Gott erkennen. Er wird ihn aber, wie der Apostel sagt, nur theilweise erkennen, im zukünftigen Leben hingegen vollkommener, denn wenn das Vollkommene kommt, dann wird das Stückwerk aufhören" (1 Cor. 13, 9) [5]. „Wenn die Eunomianer", so sagt Basilius, „das Wesen Gottes erkennen wollen, so sollen sie uns erklären, in welchem Sinne Paulus gesagt habe: ‚Jetzt zwar ist unser Erkennen Stückwerk' (1 Cor. 13, 9). Erkennen wir also seine Wesenheit nur theilweise und gleichsam Theile seines Wesens? Das ist ungereimt; denn Gott hat keine Theile. Oder kennen wir dieselbe ganz? Warum fügt er denn hinzu: ‚Wenn gekommen sein wird, was vollkommen ist, wird das Stückwerk aufhören'?" [6] Und zur Erklärung derselben Stelle bemerkt Basilius anderswo: „Jetzt erkennen wir nur theilweise, und durch einen Spiegel oder im Räthsel sehen wir die Wahrheit. Es wird aber eine Zeit kommen, in welcher dieses gegenwärtige Unterpfand und dieses Kosten der Gnade uns zum vollkommenen Genusse werden wird." [7] Die übernatürliche Erkenntniß, welche im Jenseits vollendet wird durch das Licht der Glorie, beginnt schon im Diesseits durch das Licht der Gnade. Diese Erkenntniß nennt Basilius darum auch die wahre Erkenntniß oder Erkenntniß schlechthin. Wahre Erkenntniß, lehrt er, komme nur den durch die Gnade Vollendeten zu [8]. Der sinnliche Mensch, dessen Geist zur Betrachtung nicht geübt ist, dessen Herz vielmehr in dem fleischlichen Sinne wie im Schmutze begraben liegt, ist nicht im Stande, seine Augen zum geistigen Lichte der Wahrheit zu erheben. Daher kann die Welt, d. h. das Leben, welches den Begierden des Fleisches fröhnt, wie ein schwaches Auge das Licht des Sonnenstrahles nicht ertragen kann, die Gnade des Geistes nicht empfangen [9]. Aber nachdem der Herr den Jüngern das Zeugniß gegeben hat, daß ihr Leben seiner Lehre zufolge rein sei, verleiht er ihnen nun auch die Fähigkeit, den Geist zu schauen und zu betrachten [10]. Wenn wir aber

---

[1] Hom. de fide 2. 3. II. 225 ff. [2] Cfr. c. Eun. 5 Schluß 1 und de Sp. s.
[3] Vgl. de Sp. s. c. 22. III. 45 ff. u. 9. [4] Ep. 233. 1.
[5] Ep. 233 Schluß III 356. [6] Ep. 235. 3.
[7] In Ps. 33. 6. I. 149 b. Der Himmel wird der Thron Gottes genannt, weil jene himmlischen Mächte die Erkenntniß Gottes so haben, daß man sagen kann, sie throne fest in ihnen; die Erde wird Schemel genannt, weil die Menschen auf Erden kaum das Geringste, was Gott betrifft, fassen können. In Jes. 12. I. 386 d.
[8] „Der Vollkommene kann den wahrhaft Geliebten erkennen." In Ps. 44. 2. I. 160 e.
[9] De Sp. s. c. 22. III. 45. [10] Ibid. Vgl. c. Eun. 5. I. 321.

durch die erleuchtende Kraft die Augen zur Schönheit des Bildes des unsichtbaren Gottes erheben und durch dieselbe hingeführt werden zu dem überaus schönen Anblicke des Urbildes, so ist dort zugegen, unzertrennlich, der Geist der Erkenntniß, der die Kraft, das Bild anzuschauen, den Freunden der Anschauung der Wahrheit in sich selbst darbietet, und es nicht von Außen her zeigt, sondern in ihm selbst zur Erkenntniß bringt. Denn wie Niemand den Vater kennt (Matth. 11, 22), als der Sohn, so kann auch Niemand sagen Herr Jesus, außer im heiligen Geiste; denn es heißt nicht „durch den Geist", sondern „im Geiste" (1 Cor. 12, 3). Ferner „Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten" (Joh. 4, 24), wie geschrieben steht: „In deinem Lichte werden wir das Licht schauen," d. h. in der Erleuchtung des Geistes werden wir anschauen das wahre Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen. Folglich zeigt er in sich selbst die Herrlichkeit des Eingebornen und verleiht in sich den wahren Anbetern die Erkenntniß Gottes. Darum geht der Weg der Erkenntniß Gottes von Einem Geist durch den Einen Sohn zu dem Einen Vater. Und umgekehrt geht die natürliche Güte und die natürliche Heiligkeit und die königliche Würde von dem Vater durch den Eingebornen auf den Geist über[1].

Sehr schön schildert Basilius auch die Wirkung der Taufe: Wenn die Taufe für mich der Anfang des Lebens ist und der erste meiner Lebenstage der Tag der Wiedergeburt ist, so sind offenbar jene Worte von allen die kostbarsten, welche bei Erlangung der Gnade der Kindschaft ausgesprochen wurden. Soll ich darum die Lehre, welche mich zum Lichte führt, welche mir die Erkenntniß Gottes verliehen hat, durch welche ich ein Kind Gottes geworden bin, der ich vorher durch die Sünde sein Feind war, aufgeben, verführt durch trügerische Reden?[2] „Wie der Leib nicht leben kann, wenn er nicht athmet, so kann auch die Seele nicht bestehen, wenn sie den Schöpfer nicht kennt[3]. Denn der Mangel an der Erkenntniß Gottes ist der Tod der Seele."[4] Daß aber von einer übernatürlichen Erkenntniß die Rede ist, erhellt aus dem Folgenden: „Wer aber nicht getauft ist, der ist auch nicht erleuchtet; und ohne Licht kann weder das Auge das Seinige sehen, noch auch die Seele Gott schauen ...[5] Basilius lehrt ferner, daß uns in der Taufe eine Erkenntniß Gottes mitgetheilt wird[6], daß wir durch die Taufe zur Erkenntniß Gottes geführt werden[7]. Darum sagt er, daß nur der Heilige, d. h. der Gerechte, würdig sei jener Erkenntniß Gottes[8]. Er wird deshalb

---

[1] De Sp. s. 18. 47. III 39. d. e. „Auf diese Weise bekennen wir die Hypostasen und die fromme Lehre von der Einheit (Alleinherrschaft) Gottes wird nicht aufgehoben." Vgl. unt. Einwohnung.

[2] De Sp. s. 10. 26. III. 22 ab.

[3] Schrift und Väter geben eine höhere Erleuchtung als Ursache unserer übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott an. Col. 3, 9: Wir werden ihm ähnlich werden, weil wir ihn sehen, wie er ist. Vgl. Ephes. 1, 17. Phil. 1, 9. 1 Cor. 1, 9. Darum besteht die Seligkeit in der Anschauung Gottes.

[4] Hom. in bapt. 1. II. 113/4. ibid.

[5] De Sp. s. 29. 75. III. 64 b.

[6] De Sp. s. c. 15. III. 29. 30 (durch die Uebergabe der göttlichen Erkenntniß werden die Seelen der Getauften erleuchtet).

[7] In Jes. 29. I. 402.

auch Kind des Lichtes genannt[1]. Wie nämlich die Sehkraft im gesunden Auge ist, so ist die Wirkung des Geistes in der reinen Seele. Darum wünscht auch Paulus den Ephesiern (1, 17 und 18), daß ihre Augen erleuchtet sein möchten in dem Geiste der Weisheit[2]. Denn, sagt Basilius, man kann das Bild des unsichtbaren Gottes nicht schauen, außer im Lichte des Geistes .... durch die Erleuchtung des (heiligen) Geistes aber schauen wir den Glanz der Herrlichkeit Gottes, durch den Abglanz aber werden wir zu dem hinaufgeführt, dessen Abglanz er ist und gleiches Siegel[3]. Er ist es, der gesucht wird und er ist es, welcher die Gnade, ihn zu erkennen, verleiht[4]. Wie die Sonne, wenn sie ein reines Auge trifft, wird er dir in sich selbst das Ebenbild des Unsichtbaren zeigen. In der seligen Betrachtung dieses Bildes wirst du die unaussprechliche Schönheit des Urbildes ersehen .... Dieser erleuchtet diejenigen, welche von aller Makel gereiniget sind, und macht sie durch die Vereinigung mit ihm geistig. Und wie die glänzenden und durchsichtigen Körper, wenn ein Sonnenstrahl auf sie fällt, nicht nur selbst überaus glänzend werden, sondern auch einen andern Glanz von sich geben, so werden auch die Seelen, welche den Geist tragen und von ihm erleuchtet werden, nicht nur selbst geistig gemacht, sondern gießen auch über Andere die Gnade aus. Daher kommt das Vorherwissen der Zukunft, das Verstehen der Geheimnisse, die Erkenntniß des Verborgenen[5]. Welchem Verständigen sollte es wohl nicht einleuchten, daß, wie das Auge, wenn es sich aus erleuchteten Räumen zurückzieht, nothwendig wegen des Mangels an Licht seine Wirksamkeit verliert, so auch der Geist, wenn er durch Trugbilder von der Wahrheit gewaltsam entfernt wird, indem ihm die Wahrheit, wie ein Licht, fehlt, in Verwirrung und Thorheit gerathe und zu erkennen aufhöre. Wie das Auge außerhalb des Lichtes nicht seine Sehkraft gebrauchen kann, so kann auch die Seele hinsichtlich der Ansicht über den Eingebornen irre geführt, ihre Erkenntnißkraft nicht gebrauchen, denn der Abfall von der Wahrheit ist eine Blendung und Blindheit des Verstandes. Deßhalb ist der Sinn eitel und verblendet und durchaus unwissend, der etwas Aelteres, als den Eingebornen, ergründet zu haben glaubt, gerade wie wenn Einer dem Auge, das in die Finsterniß schaut, die Sehkraft zuspräche. Denn in deinem Lichte (Ps. 35, 10) werden wir das Licht sehen. Wer aber unter Voraussetzung der Kenntniß einer Zeit spricht, in welcher das Licht noch nicht war, der gleicht denen, welche in der Fieberhitze Dinge zu sehen glauben, die nicht da sind. Denn was über den Sohn hinaus ist, kann nicht erkannt werden, weil, was für das Auge das sichtbare Licht ist, dieses für die Seele Gott, das Wort, ist. Denn dieses war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt (Jo. 1, 9). Darum ist die Seele, welche nicht erleuchtet ist, zur Erkenntniß unfähig. Wie also kann über die Geburt des Lichtes hinaus etwas erkannt werden?[6] „Und nun kommt, ihr vom Hause Jakob, und lasset uns wandeln im Lichte des Herrn.“ Eine zweite Berufung, welche die mit Wohlthaten Ueberhäuften zu größerer Vollkommenheit einladet. Denn nachdem Einer auf den

[1] De Sp. s. 15. 36. III. 29. 30.
[2] De Sp. s. 26. 61. [3] De Sp. s. 26. 64. III. 51.
[4] C. Eun. (de Sp. 1.) I. 320 de; cfr. hom. de fide 4. II. 227 d.
[5] De Sp. s. 9. III. 19. 20. [6] C. Eun. 2. 16. I. 251.

Berg des Herrn hinaufgestiegen ist, und über das Irdische sich erhoben hat, kann er, weil er eines reineren Lichtes theilhaftig geworden ist, das göttliche Licht erreichen, welches die Augen der Seele erleuchtet, um sie zu den seligen und geistigen Anschauungen und zu den göttlichen Betrachtungen zu befähigen [1].

2. Der übernatürlichen Erkenntniß entspricht auch die Liebe. Darum sagt Basilius: „Das Herz Jener, die vom Geiste glühen, wird von diesem Feuer entflammt werden [2]. Welche Sehnsucht der Seele [3] ist so stark und gewaltig wie die, welche von Gott der von allem Bösen gereinigten Seele eingeflößt wird, die mit wahrer Inbrunst sagen kann: ‚Von Liebe bin ich verwundet' (Cant. 2, 5). Unaussprechlich und unbeschreiblich ist der Glanz der göttlichen Schönheit, keine Worte schildern ihn, kein Ohr fasset ihn. Nennest du den Glanz des Morgensternes, die Klarheit des Mondes und das Licht der Sterne; so verdient alles dieses keine Beachtung im Vergleiche mit jener Herrlichkeit und steht, mit dem wahren Lichte verglichen, weiter hinter diesem zurück, als eine tiefe, traurige und mondlose Nacht vom hellsten Mittag übertroffen wird. Diese Schönheit kann mit fleischlichen Augen nicht geschaut werden, sondern ist nur für die Seele und die Gedanken zugänglich. Wenn sie einen der Heiligen einmal erleuchtet und in ihnen einen unerträglichen Stachel der Sehnsucht zurückgelassen hat, so pflegten sie, des gegenwärtigen Lebens überdrüssig, zu sagen: ‚Wehe mir, daß meine Pilgerschaft so lange dauert' (Ps. 119, 5; Phil. 1, 23; Ps. 41, 3; Luc. 2, 29) .... Da sie dieses Leben wie einen Kerker für lästig hielten, konnten diejenigen kaum das Verlangen bezähmen, deren sich die Liebe zu Gott einmal bemächtigt hatte. Sie beten, da sie von unersättlicher Sehnsucht, die göttliche Schönheit zu schauen, erfüllt waren, daß die Anschauung der Lieblichkeit des Herrn auf das ganze ewige Leben sich erstrecken möge [4]. Der heilige Geist verleiht Allen, die seiner theilhaftig geworden sind, daß sie ein göttliches Leben führen [5]. Wie sowohl die Wärme, welche mit dem Feuer verbunden ist, als auch die, welche dieses dem Wasser oder irgend einem andern solchen Dinge mittheilt, Wärme des Feuers ist, ebenso hat er auch nicht nur selbst das Leben in sich, sondern auch diejenigen, welche seiner theilhaftig werden, leben, wie es Göttern geziemt, weil sie ein göttliches und himmlisches Leben haben [6].

3. Das übernatürliche Lebensprincip — die Gnade.

Das natürliche Endziel des Menschen sowohl wie sein übernatürliches besteht in der Erkenntniß und Liebe Gottes; jedoch mit dem wesentlichen Unterschiede, daß bei derjenigen Gotteserkenntniß und Gottesliebe, welche zum natürlichen Endziele führen und worin letzteres besteht, der Mensch Gott auf ihm natürliche Weise erkennt und liebt, dagegen die Thätigkeit, wodurch er sein übernatürliches Endziel erreicht, eine solche Erkenntniß und Liebe ist, welche Gott ausschließlich eignet, dem Geschöpfe dagegen nur zufolge einer freien göttlichen Gnadenmittheilung zukommen kann [7]. Diese übernatürliche

---

[1] In Jes. 2. 76. I. 432 c. [2] In Jes. 6. I. 516 d.
[3] Vgl. *S. Aug.* Conf. I. 1. [4] Reg. fus. int. II. 337.
[5] C. Eun. 5. I. 321. [6] C. Eun. 5. I. 322.
[7] Vgl. v. Schäzler, Nat. und Uebernat. S. 117 ff.

Thätigkeit, durch welche der Mensch sein übernatürliches Endziel erreichen soll und kann, setzt eine Erhöhung oder übernatürliche Ergänzung seiner natürlichen Fähigkeiten voraus[1]. Denn die Erhebung eines Vermögens zu einer höheren Thätigkeit bedingt nothwendig die Stärkung seiner Kraft[2]. Es ist nämlich einerseits gewiß, daß der Geist bei seinen übernatürlichen Akten selbstthätig mitwirken muß, anderseits aber sind seine Vermögen an sich, als natürliche, unfähig dazu. Damit sie daher die Fähigkeit zu übernatürlichen Akten erhalten, müssen sie übernatürlich gestärkt werden. Dieß kann nun auf zweifache Weise geschehen, je nachdem die Wirksamkeit eine dem Grade oder der Art nach höhere ist; im ersten Falle genügt eine bloße Steigerung seiner Kraft, im zweiten muß ein neues Princip hinzukommen. Weil nun die Thätigkeit, wozu die natürlichen Fähigkeiten erhoben werden sollen, eine der Art nach höhere ist, so ist ein neues Princip erforderlich, wodurch die natürlichen Vermögen in ihre neue Wirkungssphäre versetzt werden.

Das Princip des übernatürlichen Lebens in uns muß sich zu den Acten desselben verhalten, wie sich die Natur der Seele zu den natürlichen Acten verhält. Nur ist es keine eigene neue Substanz, sondern es inhärirt einer anderen Substanz, schließt sich in die ihr wesentlichen und eigenthümlichen Grundkräfte an und macht diese für den Kreis eines höheren Lebens fähig. Es ist in der natürlichen Substanz und ihren Kräften wie eine Bestimmung (forma), welche dieselbe zu einem neuen Sein, neuer Kraft und Thätigkeit bestimmt[3]. Soll also der Mensch zu seiner übernatürlichen Bestimmung gelangen können, so gehört dazu ein entsprechendes Princip, das seiner Natur, als solcher, nicht zukommt. Dieses Princip ist die Uebernatur, welche ihm zu Theil wird durch die Gnade. So läßt sich denn die Gnade bestimmen als „eine übernatürliche Erhebung, Vollendung oder Ergänzung des Wesens der Natur". Dieß ist die ausdrückliche Lehre unseres Kirchenvaters:

Gott hat uns aus Gnade die Würde der Gottheit verliehen[4]. Diese Erhebung aber nennt er eine Ergänzung in der Natur; denn, sagt er[5], die Creatur besitzt die Heiligkeit von Außen zugeführt, der heilige Geist dagegen als eine Mitergänzung der Natur (συμπληρωτικὴ τῆς φύσεως), bezüglich des Geschöpfes. Diese Erhöhung und Ergänzung findet Statt, so lehrt Basilius, „damit die Creatur zu der über ihr liegenden Ordnung und Bestimmung gelangen könne"[6]. Und von den Engeln sagt er, daß der heilige Geist ihnen gegenwärtig sei, indem er ihnen zur höheren Vollendung und Ergänzung ihres Wesens seine Gnade mittheile[7].

---

[1] Ibid. S. 20.

[2] *S. Thom.* c. gent. l. 3. c. 53. n. 1 u. 4 ff., qu. 14 de ver. a. 3 ad 7. qu. 1 de virt. a. 1. ad 11.

[3] Scheeben, N. u. Gn. a. a. O. [4] S. 22.

[5] De Sp. s. 19. 48. III. 40 d. e. [6] Att. 1.

[7] De Sp. s. 16. 38. III. 31. Nähere Ausführung unten: Wesen der Gnade. — *S. Thom.* de verit. qu. 27. de gr. a. 1. Nomen gratiae dupliciter consuevit accipi . . . uno modo pro aliquo, quod gratis datur, sicut consuevimus dicere: Facio tibi hanc gratiam. Alio modo pro acceptatione, qua aliquis ab aliquo acceptatur, sicut dicimus: Iste habet gratiam regis, quia acceptus est regi. Deus acceptare aliquem vel diligere, quod idem est, nihil est aliud, quam velle ei aliquod bonum. Vult autem Deus omnibus creaturis bonum naturae, propter quod

§ 3. Der Zuſtand der gefallenen Natur.

Der erſte Menſch iſt ſeiner urſprünglichen Beſtimmung nicht treu geblieben, er iſt in die Sünde geſtürzt und dadurch der Gnade und der mit ihr verbundenen Güter für ſich und ſeine Nachkommen verluſtig gegangen[1]. Die Creatur war von Gott abgewendet, die Folge davon war der Verluſt der Gnade und der Unverſehrtheit, Tod und Verweſung[2]: im heiligen Geiſte leben wir von Neuem, die wir wegen der Trennung von ihm zerſtört waren[3]. Weil der Menſch, der ſo hoch erhoben war und aus Hoffart hinabgeſtürzt[4], aus ſeinem urſprünglichen Zuſtande herausgetreten war[5], ruft Baſilius aus: Gedenke deiner edeln Abkunft, gedenke deines Vaterlandes, aus dem du vertrieben wurdeſt; denke an den, welcher ein ſolches Unheil über dich gebracht hat[6]. Der Menſch hatte die Ähnlichkeit mit Gott verloren und war gleich geworden und ähnlich dem unvernünftigen Thiere. Er war ihm gleich geworden dem Tode nach. Wie nämlich der Tod des Thieres iſt, ſo iſt auch der Tod des Menſchen (Eccl. 3, 19)[7]. Zur Erklärung der Stelle Jes. 19 und 20: „Wie ein mit Blut befleckte Kleid nicht rein iſt, ſo wirſt auch du nicht rein ſein, weil du mein Land zu Grund gerichtet und mein Volk getödtet haſt ...“ bemerkt Baſilius: Der Teufel werde nie gereinigt werden von der Sünde, da er ſich mit dem Blute des Volkes Gottes befleckt habe, als er das Land zu Grunde richtete und das Volk durch die Sünde tödtete. Unſer Kirchenvater fährt dann ſpäter fort: Vorher habe er vielleicht noch Buße thun und in den früheren Zuſtand verſetzt werden können, aber nach Erſchaffung der Welt, des Paradieſes und des Menſchen, nachdem das Gebot Gottes gegeben und der Neid des Teufels erwacht und der Mord an jenem begangen war, der von Gott geehrt war, iſt ihm die Möglichkeit der Buße verſchloſſen. Denn wenn Eſau, nachdem er

---

dicitur omnia diligere (Sap. 11, 25: Diligis omnia quae sunt) et omnia approbare (Gen. 1, 31: Vidit Deus cuncta, quae fecerat) . . . Sed ratione hujusmodi acceptationis non consuevimus dicere, aliquem habere gratiam Dei, sed in quantum Deus vult ei aliquod bonum supernaturale, quod est vita aeterna; sicut Jes. 64, 4: Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te. Unde Rom. 6, 23 dicitur: Gratia Dei vita aeterna. Sed hoc bonum Deus non vult alicui indigno Ex natura autem sua homo non est dignus tanto bono, cum sit supernaturale, et ideo ex hoc ipso, quod ponitur aliquis Deo gratus respectu hujus boni, ponitur quod sit dignus tali bono supra sua naturalia, quod quidem non movet divinam voluntatem, ut hominem ad bonum illud ordinet, sed potius e converso: quia ex hoc ipso, quod Deus sua voluntate aliquem ordinat ad vitam aeternam, praestat ei aliquod, per quod sit dignus vita aeterna. Et hoc est quod dicitur Col. 1, 12: Qui dignos nos fecit in partem Sanctorum in lumine. Et hujus ratio est, quia, sicut scientia Dei est causa rerum non causata a rebus ut nostra, ita voluntas ejus effectrix boni et non causata a nobis sicut nostra. Sic ergo homo dicitur Dei gratiam habere non solum ex hoc, quod a Deo diligitur in vitam aeternam, sed ex hoc, quod datur ei aliquod, per quod est dignus vita aeterna, et hoc donum dicitur *gratia gratum faciens*.—

[1] S. *Thom.* opusc. 2. c. 195. [2] Vgl. c. Eun. 5. I. 304.
[3] C. Eun. 5. I. 311 e. [4] Vgl. in Jes. II. 92. I. 443 (ſ. unten).
[5] Auct. mal. 6. II. 78. [6] Hom. in Laciz. 594 b.
[7] C. Eun. 5. I. 302/3.

das Erstgeburtsrecht verkauft, keine Möglichkeit zur Buße mehr fand, welche Möglichkeit der Buße bleibt dem übrig, der den zuerst geschaffenen Menschen getödtet und durch ihn den Tod auf die Erde gebracht hat. Darum, meint Basilius, könne der Teufel von jenem Flecken der Blutschuld nicht gereinigt werden, da er wie Nabuchodonosor das Land verwüstet, die Bewohner getödtet habe. Der Fürst dieser Welt hat nämlich das Volk Gottes dadurch, daß er es aus dem Leben in den Tod versetzte, zum Gefangenen gemacht, und das Land dadurch verwüstet, daß er das Fleisch eines Jeden durch die Sünde verderbte[1]. Vorher schon hatte er bemerkt (zu V. 14): sie fliegen dahin auf den Schiffen der Fremden, das Meer werden sie rauben zumal. Schön bezeichnet die Schrift mit dem Namen Meer diejenigen, die schnell segeln, ihre Bewegung mit einem Flügel vergleichend, wenn sie nämlich mit vollen Segeln und günstigem Winde über's Meer fahren. Sie berauben aber das Meer, nachdem sie den Drachen und die ihm Untergebenen besiegen; mit Recht heißt es, daß die Apostel Christi Jene, die sie zur Erkenntniß und Wahrheit geführt, rauben und mitnehmen, da sie die, welche als Beute vordem in dessen Besitz waren, der den Menschen gefangen weggeführt hatte, gleichsam sich zu eigen machen[2].

Über den Sündenfall belehrt uns unser Kirchenvater: Weil wir nicht gefastet haben, wurden wir aus dem Paradiese verstoßen[3]. Die Unmäßigkeit hat den Adam dem Tode überliefert und der Welt die Mitschuld (Untergang) zugeführt durch Befriedigung des Bauches[4]. Adam hat durch unerlaubten Genuß (Essen) die Sünde uns überliefert und durch die Sünde sind wir dazu verurtheilt, im Schweiße unseres Angesichtes das Brod zu essen[5]. Das Blut des Thieres war ein Vorbild des Blutes Christi, die Erstgeborenen aber waren ein Vorbild des zuerst geschaffenen Menschen[6], und weil dieser nothwendig in uns bleibt, indem er durch die Reihe der Nachfolge (τῇ ἀκολουθίᾳ τῆς διαδοχῆς) bis ans Ende fortgepflanzt wird, so sterben wir Alle in Adam (1 Cor. 15, 22) und der Tod hat geherrscht bis zur Erfüllung des Gesetzes und zur Ankunft Christi[7]. Gut ist es, den irdischen Dingen nicht wie unserem natürlichen Vaterlande anzuhängen, sondern zu wissen, daß du aus einem besseren Zustande herausgetreten bist und daß du in Folge einer Strafe, mit der du in diesem Leben gezüchtigt bist, ebenso in der Fremde bist, wie jene, die wegen einiger Vergehen von den Richtern aus dem Vaterlande in die Verbannung getrieben sind[8]. Die ganze Wahrheit der Sache möge man hören, daß nämlich jede menschliche Seele dem bösen Joche der

---

[1] In Jes. 14. 279. I. 592 c. Cfr. Hexaem. 6. 1. I. 50. In s. Bapt. 3. III. 116 b c d.

[2] In Jes. 12. 250. I. 570 d. [3] Hom. 1. de jejun. 4. II. 3.

[4] Sermo de renunt. saec. 7. II. 208. συντέλεια heißt eigentlich Beisteuer, übertragen Schuld (exitium, — Garnier — ist die Folge).

[5] Hexaem. 5. 5. I. 44 d. cfr. ep. 261. 2. setzt ausdrücklich die Lehre von der Erbsünde voraus.

[6] Cfr. *S. Aug.* op. imp. c. Jul. l. 4. c. 104: propter originem seminis . . . l. 1. c. 48: in lumbis Adam. Enchir. c. 26: stirpem quoque suam peccando in se tamquam in radice vitiaverat. Cfr. *S. Thom.* l. 2. 81. 1.

[7] De Sp. s. 14. 31. III. 26.

[8] In Ps. 14. 1. I. 352 c. Vgl. oben über den Gebrauch: „natürlich".

Knechtschaft des Allen gemeinsamen Feindes unterliege und der vom Schöpfer empfangenen Freiheit beraubt und durch die Sünde gefangen und weggeführt sei[1]. Wenn nicht der versprochene Samen gekommen wäre, so hätte nichts verhindert, daß wir in das gänzliche Verderben gefallen wären, da wir vom Herrn abgewichen waren .... und wenn nicht Frieden von oben uns erglänzt wäre, der alle Begriffe übersteigt (Phil. 4, 7), würden wir Alle von der eigenen Empörung und von dem in uns wohnenden Kriege aufgezehrt worden sein. Denn die aus der Sünde entstandenen Begierden und alle der Vernunft fremden Regungen pflegen in den Seelen verstrickenden Aufruhr und unbezähmbare Aufregung hervorzubringen. (Die Schwäche hat er den Juden gelassen, uns aber die Kraft der Auferstehung geschenkt[2].)

„Der Mensch ist gemacht nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes (Gen. 1, 26), aber die Sünde hat dadurch, daß die Seele zu bösen Begierden angetrieben wurde, die Schönheit des Bildes entstellt. Gott aber, der den Menschen geschaffen, ist das Leben. Wer also das Gleichniß Gottes verloren hat, hat die Gemeinschaft des Lebens verloren, ... wer aber außer Gott ist, der kann kein glückseliges Leben führen. Laßt uns also zu der uns im Anfange verliehenen Gnade zurückkehren, aus welcher wir durch die Sünde gefallen sind und uns wieder nach dem Bilde Gottes ausschmücken, damit wir durch jegliches Freisein von Begierden dem Schöpfer ähnlich werden.“[3]

So lehrt der hl. Basilius über den Fall des ersten Menschen, die Erbsünde und ihre Folgen. Auf diese Lehre beruft sich schon der hl. Augustin, indem er den Basilius als Hauptzeugen für die katholische Lehre von der Erbsünde zur Widerlegung der pelagianischen Irrlehre anführt[4].

---

[1] In Ps. 48. 3. I. 180 bc. (4: Schilderung der Erlösung).

[2] Vorher: Aus ganz Israel ist ein Theil, der an Christus geglaubt hat, gerettet worden, denn in wenigen ist die Auserwählung gefunden worden. In Jes. I. 448 a.

[3] Serm. ascet. I. II* 318 ff. (Vgl. d. Folg. für die Aehnlichkeit in ordine ethico.)

[4] L. 1. c. Jul. (s. Einl.). Die Erbsünde hat also zur Folge den Verlust der Gnade und der mit ihr verliehenen Güter. Peccatum originale quod uniformiter transit ad omnes Adae posteros non consistit in aliquo positivo habitu, quem ipse conquisivit per actum peccati, sed in ipsa privatione justitiae originalis, qua natura facta est indigna per Adami peccatum, quae quidem privatio uniformiter pertinet ad omnes ejus posteros. *Goudin*, qu. 2. a. 4. p. 109. In dem Verluste der justitia originalis und damit der den Kräften eigenen Ordnung besteht die Verwundung der Natur, nicht in einer wirklichen positiven Verletzung des Wesens der Seele und ihrer Vermögen. Die Sünde ist removens prohibens, sofern sie die Gnade hinwegnahm, welche die Ausschreitung der Begierlichkeit verhinderte. — Naturalia manent integra post peccatum. *S. Thom.* 1. 95. 1. cfr. 1. 2. 85. 1. Per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta. Haec autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis. Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, ut ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. Cfr. *S. Thom.* 1. 2. 85. 3 — Darum ist falsch der Vergleich mit einer beschädigten Natur (Kuhn), richtig jener mit einer vergoldeten, welche die Vergoldung verloren (v. Schäzler, Nat. und Uebernat. S. 241). Cfr. *Goudin*, qu. 2. a. 1. § 2 (Vergleich mit den nicht verbundenen Körpertheilen eines Kindes). — Die Folgen sind entsprechend den den oben angegebenen Tugenden zu Grunde liegenden Vermögen: 1) ignorantia: der Vernunft (Vermögen der Klugheit); 2) malitia: dem Willen (Vermögen der Gerechtigkeit); 3) infirmitas: der potentia irascibilis (Starkmuth oder Vermögen Schwieriges zu begehren oder Hindernisse

§ 4. Der Zustand der wiederhergestellten Natur.

Da wir durch die Sünde von Gott entfernt worden waren, lehrt ferner Basilius, sind wir durch das Blut des Eingebornen aus der schmählichen Knechtschaft erlöset und zu seiner Freundschaft und Gemeinschaft wieder aufgenommen worden. Und erst die Hoffnung der Auferstehung, der Genuß der Güter der Engel, das Himmelreich, die verheißenen Güter, welche alle Kraft des Verstandes und der Vernunft übersteigen![1] Die Anordnung unseres Gottes und Erlösers zum Heile des Menschen ist ein Zurückrufen von dem Falle und eine Rückkehr zur Gemeinschaft mit Gott von der Trennung, welche der Ungehorsam herbeigeführt hatte. Denn deßhalb erschien Christus im Fleische, darum das Kreuz, die Grablegung, die Auferstehung, damit der Mensch, welcher durch die Nachahmung Christi selig wird, jene alte Kindschaft wieder erhalte[2]. Der Erlöser ist für uns gestorben, um uns durch seinen Tod das Leben wiederzugeben[3]. Alles erduldete er wegen seiner großen Liebe

hinwegzuräumen); 4) concupiscentia: der pot. concupiscibilis, die das den Sinnen Zusprechende begehrt und durch die Mäßigkeit geregelt wird. Cfr. *Suarez* de gr. prol. IV. c. 9. n. 19. *Goudin* qu. 2. a. 4. p. 103. In statu naturae purae würde die Sinnlichkeit zwar nicht von Natur so dem Geiste unterworfen sein, daß keine andere als vernunftgemäße Regung in ihm entstehen würde (s. oben), aber der Geist würde leichter mit geringer Aufmerksamkeit schon jede ungeregelte Neigung unterdrücken können und zwar mit jener Leichtigkeit, welche jetzt die erworbenen und natürlichen Tugenden gewähren; und die Neigung zum Guten würde stärker sein. Cfr. *Goudin* qu. 2. 1. 3. p. 81. Die Schwäche für das Gute und die Neigung zum Bösen ist stärker im stat. nat. laps., als er gewesen wäre in stat. nat. pur.: 1) wegen der Abkehr des Willens von Gott, als dem letzten Ziele (grat. act. 2. II. 27a; c. Eun. 5. I. 304) sowohl der Natur als der Gnade; 2) aus der Entziehung des göttlichen Schutzes; 3) aus der Herrschaft des Teufels, der die Leidenschaften mächtig zum Bösen anreizt. — Gonet läugnet, daß die Kräfte des Willens in statu nat. laps. geringer sind, als in st. nat. pur.; dafür Alvarez, Lemos. *Goudin:* Naturales hominis vires ad bonum per peccatum non sunt intrinsece et quoad entitatem suam imminutae proindeque nec minores quoad substantiam, quam forent in st. nat. pur., extrinsece tamen et ex oppositione impedimentorum, quae in natura pura non forent, factae sunt minus habiles ad bonum virtutis etiam naturalis ordinis atque ita hoc sensu possunt dici minores, quam forent in statu nat. purae. Qu. 2. a. 4. concl. 4. p. 104. Cfr. *S. Thom.* II. dist. 30. 1. ad 3; 1. 2. 85. 2. v. 1; 1. 2. 81. 2. qu. 4. de malo a. 2. ad 4. cfr. 5. *S. Aug.* sermo 26 (al. 11) de Verb. Ap. c. 2. *S. Thom.* l. 2. 109. 3: Homo in st. nat. int. non indiguit dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum naturaliter Deum, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis, sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam elevante. — „Zerstörer der körperlichen Leidenschaften ist die Ankunft des Herrn . . . Ermunterung der Eigenthümlichkeiten der Seele . . ." — Es geht endlich aus der Lehre von der Erbsünde klar hervor, daß ihr Subject kein anderes ist, als eben die Natur des einzelnen Menschen. Uebrigens bemerkt Augustinus, De morib. eccl. c. 22: Hoc peccato nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius. Vgl. noch: Conc. *Trid.* s. 5. c. 4. *S. Aug.*, de rem. pecc. l. c. 3. ep. 186 (al. 106) ad Paul. c. 8. n. 27. De gest. Pelag. c. 2. n. 4. Synode v. Diospolis 415, Carthago und Mileve 416. Aus der Sorge der Kirche für die Kindertaufe zogen die Väter mit Recht einen Beweis für die Erbsünde.

[1] Gr. act. 2. II. 27e. [2] De Sp. s. 15, 35. III. 18c.d.

[3] Ep. 42. III, 103e. In der heiligen Schrift wird die Erlösung bezeichnet: 1) redemptio Luc. 1, 68; 1 Tim. 2, 6; 2) ereptio Col. 1, 13; 3) liberatio Joh. 8, 36; 4) salvatio Matth. 1, 21; 5) curatio 1 Petr. 2, 24; 6) resurrectio, vivificatio Eph. 2, 5; 7) reconciliatio 2 Cor. 5, 19; 8) nova creatio 1 Cor. 5, 17. Ebenso bei den Vätern.

zu den Geſchöpfen, um das verlorene Schaf zu retten, das gerettete auf gute Weide zu führen, und den, der von Jeruſalem nach Jericho hinabgegangen und darum unter die Räuber gerathen war, wieder in ſein Vaterland geſund und wohlbehalten zurückzuführen [1]. Darum wird derjenige, welcher die Berufung gehört und ſich genaht hat und dem Befehle gehorcht, den ſehen, der Alles durch das Kreuz erlöst hat [2], denn „ſelbſt der Menſchwerdung hat ſich der Herr unterzogen, um durch das Blut ſeines Kreuzes ſowohl auf Erden als auch im Himmel den Frieden herzuſtellen“ [3]. Der Preis des Menſchen iſt das Blut Chriſti [4]. Wenn, ſo ſagt darum Baſilius [5], du deiner urſprünglichen Würde nicht eingedenk biſt, ſo erkenne doch deinen Werth aus dem für dich entrichteten Löſepreiſe, ſchau' auf jenen Preis, um den du erkauft biſt, und erkenne deine Würde. Du biſt erkauft durch das koſtbarſte Blut Chriſti. Werde nicht Sklave der Sünde. Erkenne deinen Werth. Wir erinnern uns an die am Auferſtehungstage erlangte Gnade durch das Stehen am Sonntage und an das zukünftige Leben [6], lehrt wieder Baſilius. Wenn wir bedenken, welche Güter er uns verleiht, ſo bekennen wir, daß dieſe Gnade „durch ihn“ und „in ihm“ zu Theil werde [7]. Denn wenn der Apoſtel ſagt (Rom. 1, 5): Durch den wir empfangen haben Gnade und Apoſtolat, ſo bezeichnet er damit, daß von ihm die Schenkung der Güter ausgeht; ferner wenn er ſagt: durch den wir Zutritt haben (Rom. 5, 2), ſo zeigt er, daß wir angenommen und Gott verbunden werden durch Chriſtus. Vermindert alſo das Bekenntniß ſeiner Gnade, die er in uns wirkt, ſeine Herrlichkeit? [8] An die Sozopolitaner ſchreibt unſer Kirchenvater: Wenn daher die Ankunft des Herrn im Fleiſche nicht ſtattgefunden hat, ſo hat auch nicht der Erlöſer für uns dem Tode das Löſegeld gegeben und nicht durch ſich ſelbſt das Reich des Todes zerſtört. Denn wenn das, was unter der Herrſchaft des Todes ſtand, etwas Anderes wäre, als das vom Herrn Angenommene [9], ſo würde der Tod in ſeinen Wirkungen nicht aufgehört und die Leiden des Gott-tragenden Fleiſches würden keinen Gewinn gebracht haben, ſo würde er die Sünde im Fleiſche nicht vernichtet haben; ſo wären wir nicht in Chriſto lebendig geworden, die wir in Adam geſtorben waren; nicht wäre wieder aufgerichtet, was zerfallen war, nicht wiederhergeſtellt, was zerbrochen, nicht mit Gott verbunden, was durch die Liſt der Schlange getrennt war. Das Alles wird von Jenen geleugnet, die da behaupten, der Herr ſei mit einem himmliſchen Leibe auf die Erde gekommen. Was bedurfte es dann der heiligen Jungfrau, wenn das Gott-tragende Fleiſch nicht aus der Maſſe Adams angenommen werden ſollte [10] ... Nicht neu iſt jene gottloſe Lehre von dem Scheinleibe [11]

---

[1] Ep. 8. 5. III. 84 c. [2] S. unten. [3] Ep. 97. III. 191 c.

[4] In Ps. 61. I. 195 c. [5] In Ps. 48, 8. I. 185 c.d.

[6] De Sp. s. 27, 66. III. 56. b. [7] De Sp. s. 7, 16. III. 13 c.

[8] Ep. 8, 7. III. 14 b.

[9] *S. Greg. Naz.* carm. adv. Apollin.: ὃ μὴ προσελήπται γάρ, οὐδὲ σώζεται. (Ueber dieſe Beweisführung vgl. *Thomassin*, Theol. dogm. I. de Inc. l. 3. c. 18.) Or. 51. p. 740: τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον; ebenſo *S. Joh. Damasc.*

[10] Ep. 261, 2. III. 402 a.b.

[11] Er bezeichnet alsdann als Urheber derſelben Valentin (der Herr habe bloß die Geſtalt des Knechtes angenommen und ſei dem Scheine nach geboren worden). Allein nach dem Zeugniſſe Tertullian's, l. de incarn. Chr., c. 1. lehrte Valentin, Chriſtus

. . . Darum hat er unser Fleisch mit seinen natürlichen Gefühlen [1] angenommen, Sünde aber nicht begangen (1 Petr. 2, 22), sondern wie der Tod, welcher im Fleische durch Adam auf uns fortgepflanzt worden war, verschlungen wurde von der Gottheit, so wurde auch die Sünde durch die Gerechtigkeit in Christo Jesu vernichtet (Rom. 5, 12 ff.), so daß wir in der Auferstehung ein Fleisch erhalten, das weder dem Tode unterworfen, noch der Sünde unterthan ist. Das sind, Brüder, die Geheimnisse der Kirche, das die Ueberlieferungen der Väter [2].

Das erzählet von seiner Güte, daß er diejenigen erhöht, welche demüthig und zerknirschten Herzens sind, denn der Herr erhöhet die Gerechten. Er hat ihn erhoben und den durch die Sünde Erniedrigten durch seine eigene Herrlichkeit erhöht [3]. Der Herr hat den Menschen erneuert und ihm die Gnade, die er durch das Anhauchen Gottes empfangen und dann verloren hatte, wiedergegeben [4].

Mit Berufung auf Eccl. 3, 19 und Rom. 11 nennt Basilius als Zweck der Menschwerdung, daß der Mensch zur Aehnlichkeit mit Gott gelange (ἵνα εἰς θεοῦ ὁμοιότητα ἀναδράμῃ) [5]. Er sagt, was vom Auszuge der Israeliten berichtet werde, diene zur Bezeichnung derer, die durch die Taufe selig werden. Denn das Erstgeborne der Israeliten wird gerettet (Exod. 12, 13), wie auch die Leiber mit dem Blute gezeichnet sind, wenn die Gnade ihnen ertheilt wird. Das Blut des Thieres ist das Vorbild des Blutes Christi [6] . . . Es wurden aber erhalten von Gott die Erstgebornen, so daß der Würgengel sie nicht berührte, um dadurch anzuzeigen, daß wir, die wir in Christus wieder lebendig gemacht worden sind, nicht mehr in Adam sterben. Uebrigens führten für die damalige Zeit das Meer und die Wolke die Israeliten zum Glauben durch Bewunderung, für die Zukunft aber bezeichneten sie als Vorbilder die kommende Gnade. „Wer ist weise und versteht dieß" (Os. 14, 10)? Wie das Meer, vorbildlich die Taufe, eine Absonderung von Pharao bewirkte, ebenso befreit auch dieses Bad von der Knechtschaft des Teufels [7].

Die ganze Heilsökonomie Gottes schildert unser Kirchenvater folgendermaßen: „Nachdem er den Menschen geschaffen nach seinem Bilde und Gleichnisse und ihn seiner Erkenntniß gewürdigt und ihn vor den übrigen Wesen mit Vernunft ausgestattet und durch die unaussprechliche Schönheit des Paradieses erfreut und endlich ihn zum Herrscher aller Dinge auf Erden gemacht, dann aber, als er von der Schlange verführt und in die Sünde gerathen war und durch die Sünde in den Tod und das ihm entsprechende Elend, so hat er ihn doch nicht vernachlässigt, sondern ihm zunächst das Gesetz zu Hülfe gegeben, Engel zu seinem Schutze und seiner Wache aufgestellt,

---

sei geboren worden, aber wie durch einen Schlauch mit himmlischem Leibe durch Maria hindurchgegangen, abweichend von Simeon, Basilides, Marcion, welche eigentliche Doketen waren. Beide Irrlehren zerstörten gleichmäßig das Dogma von der Incarnation.

[1] Vgl. Rappenhoener, die Körperleiden und Gemüthsbewegungen Christi. S. 68 und 82.

[2] Ep. 261, 3. III. 403. [3] In Jes. 12, 254. I. 573 b.

[4] De Sp. s. 16, 39. III. 33; 8, 18. [5] In Lacis. II. 593.

[6] Das Folgende S. 39. Vgl. in Ps. 33, 10. I. 153 Schluß.

[7] De Sp. s. 14, 31. III. 26 c.d.

Propheten gesandt zur Widerlegung der Bosheit und zur Lehre der Tugend, den Andrang der Bosheit durch Drohungen gehemmt, den Eifer zum Guten durch Versprechen angeregt, das Ende von Beiden oft an verschiedenen Personen zur Warnung der Anderen im Voraus klar gemacht, und doch nach diesem und Aehnlichem, hat er, trotzdem wir in Hartnäckigkeit verharrten, sich nicht von uns abgewandt. Denn wir sind von der Hülfe des Herrn nicht verlassen worden und nicht haben wir, wiewohl wir durch Gefühllosigkeit gegen die Wohlthaten den Wohlthäter schwer beleidigt haben, seine Liebe zu uns nicht auslöschen können, sondern wir sind aus dem Tode wieder zurückgerufen und wieder lebendig gemacht worden von unserm Herrn Jesus Christus selbst. Und hiebei erregt die Art und Weise der Wohlthat noch mehr unsere Bewunderung. Da er in der Gestalt Gottes war, hat er es nicht für Raub gehalten, Gott gleich zu sein, sondern er entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an (Phil. 2, 6. 7). Und er hat unsere Schwächen auf sich genommen, unsere Krankheiten getragen, ist für uns verwundet worden, damit wir durch sein Blut geheilt würden (Jes. 53, 4): er hat uns vom Fluche erlöst (Gal. 3, 13), indem er selbst zum Fluche wurde für uns; den schimpflichsten Tod hat er erlitten, um uns zum herrlichen Leben zurückzuführen. Und nicht genügte es ihm, uns, die wir todt waren, wieder lebendig zu machen, sondern er hat uns auch die Würde seiner Gottheit verliehen, und eine ewige Ruhe uns bereitet, die alle menschlichen Gedanken an Größe der Freude weit übersteigt [1].

Dem Tode haben sie den Spender des Lebens überliefert, sie geißelten den Erlöser der Menschen [2]. Nachdem die böse Tyrannei gestürzt und die ganze Erde gereinigt war durch das heilvolle Leiden dessen, der Allem auf Erden und im Himmel den Frieden verschafft hat, wird uns endlich das Himmelreich verkündigt [3]. Dem Herrn ist der Name Jesus wegen des uns von Gott verliehenen Heiles beigelegt worden [4].

Es ist aber das Uebermaß der Thorheit und eines wahrhaft thierischen Unverstandes, daß der, welcher geschaffen ist nach dem Ebenbilde des Schöpfers, weder seine ursprüngliche Ausstattung erkennen, noch so viele und große für ihn geschehenen Anordnungen verstehen will und aus ihnen nicht einmal seine Würde erkennt, sondern vergißt, daß er das Bild des Himmlischen abgelegt und das Bild des Irdischen angenommen hat [5]. Der aus der Hölle und dem Tode Errettete und vom bösen Hirten Befreite spricht (Ps. 22, 1): Der Herr weidet mich und nicht mehr ist Tod, sondern Leben, nicht mehr der Fall, sondern die Auferstehung; nicht mehr die Lüge, sondern die Wahrheit [6].

Alle Gnade kommt nach der Lehre des hl. Basilius von Christus. Die Taufgnade ist eine Gabe Christi [7]. Alles thut er durch die Berührung mit seiner Kraft und durch die Wirkung seines guten Willens. Er weidet, er erleuchtet, er ernährt, er führt, er heilt, er richtet auf. Was nicht ist, ruft er in das Dasein. Das Geschaffene erhält er. Auf diese Weise kommt

---

[1] Reg. fus. int. 2, 3. II. 339.
[2] Hom. de invid. 4. II. 94 a.
[3] Auct. mal. 10. II. 82 d.
[4] In Jes. 8, 209. I 535 c.
[5] In Ps. 48, 8. I. 185 c.d.
[6] In Ps. 48, 9. I. 186 c.
[7] Vgl. in s. bapt. 8. II. 122 c.

alles Gute von Gott durch den Sohn zu uns, indem er in Allem und Jedem mit größerer Schnelligkeit wirkt, als es mit Worten ausgedrückt werden kann[1]. Wenn der Apostel sagt (Rom. 8, 37): In diesem Allen überwinden wir durch den, der uns geliebt, so bezeichnet er mit diesen Worten keineswegs einen niedrigen Dienst, sondern eine Hülfe, welche durch die Kraft seiner Stärke in uns wirkt. Er hat den Starken gefesselt und ihm seine Werkzeuge geraubt, nämlich uns, die er zu allen bösen Werken mißbrauchte (Matth. 11, 29), und er hat uns durch Herstellung unseres freien Willens zu nützlichen Werkzeugen für den Herrn (2 Tim. 2, 11), tauglich zu jeglichem Guten gemacht, durch ihn haben wir Zutritt zu dem Vater (Col. 1, 12. 13) erhalten und sind aus der Gewalt der Finsterniß errettet worden, damit wir Theil nehmen am Erbe der Heiligen im Lichte[2]. Nicht nur, was uns entrissen war, erhalten wir, sondern auch durch die Erkenntniß Christi sind wir besser geworden[3].

Nach Aufzählung der natürlichen Wohlthaten Gottes fährt Basilius an einer Stelle fort: Aber das sind nur menschliche Dinge, das aber, was folgt, ist größer und erhabener: Deinetwegen wandelte Gott unter den Menschen, es wurde der heilige Geist ausgetheilt, der Tod zerstört, und die Hoffnung der Auferstehung bekräftigt, wurden die göttlichen Gebote zur Vervollkommnung deines Lebens vorgeschrieben, wurde der Zutritt zu Gott durch die Beobachtung der Gebote gewährt und das Himmelreich bereitet; deinetwegen liegen die Kronen der Gerechtigkeit für denjenigen bereit, welcher für die Tugend keine Beschwerden flieht[4].

„Zur Erkenntniß der unzähligen Gaben Gottes gekommen, daß er aus nichts in's Dasein gerufen, daß er aus der Erde gebildet, mit Vernunft ausgestattet, wodurch er das Bild des Himmlischen tragen kann, dann eingedenk der göttlichen Heilsökonomie bezüglich des Menschengeschlechtes, daß der Herr sich selbst zum Lösepreis für uns Alle gegeben hat, ist der Psalmist rathlos und fragt voll Staunen: Was soll ich dem Herrn vergelten . . . Laßt auch uns in freudiger Lebenslage jenes Wort Davids aussprechen: Was soll ich dem Herrn vergelten!“[5]

---

[1] De Sp. s. 8, 19. III. 16 c.d. [2] De Sp. s. 8, 18. III. 15 d.e.

[3] Vgl. in Jes. 5, 9. I. 549 e. Terminus illius reparationis non est omni ex parte idem status, a quo Adam cecidit, varia creatoris beneficia complectens, sed novus quidem alius in Christo et per Christum institutus, ea dona complectens, quae ipse per sanguinem suum nobis meruit quaeque aliter se habent ac in priori, juxta illud 2 Cor. 5, 17: nova facio omnia. *Goudin* q. 2. a. 4. p. 118. (Nach S. Aug. fünffacher Unterschied der auxilia, ibid. p. 122.) — Vgl. Simar, Dogmatik, 2. B. S. 477, 4.

[4] Attende 6. II. 22 e.

[5] In Ps. 114, 4 u. 12. I. 374 sqq. (Alle Geschöpfe sind für den Menschen Mart. Jul. 6, 7. II. 40 b.c.d.) [Der Apostel erklärt uns (Röm 6, 12; Col. 3, 1) jene große zuvorkommende Gnade der unendlichen Güte Gottes, die Gnade, die nicht vergolten werden kann, in der Liebe unseres Herrn Jesu Christi, dessen Gehorsam sich für uns bis zum Tode erstreckte, wie geschrieben steht, wodurch uns Erlösung von der Sünde geworden ist, die Befreiung von dem Tode, welcher durch den Fall, der in der Zeit eintrat, herrschte, die Versöhnung mit Gott, die Kraft, Gott wohlgefällig zu werden, die Gabe der Gerechtigkeit, die Gemeinschaft der Heiligen und das ewige Leben, das Erbe des Himmelreiches und die Belohnung mit unzähligen anderen Gütern. De bapt. (zweifelhaft) l. I. 17. I7. II. 643 b.]

Zweiter Abschnitt.

Wesen der Gnade.

Erstes Kapitel.

Uebernatürlichkeit der Gnade.

Alle charakteristischen Merkmale der Gnade concentriren sich in dem einen Begriff, daß wir der Gnade nach (aus freier Güte Gottes) werden, was Gott von Natur ist. Das göttliche Gut, durch welches Gott über die Natur des geschaffenen Geistes erhaben ist, soll unser Gut werden. Dieses Gut ist im Vergleich zu der Natur unseres Geistes so gewiß ein übernatürliches, als unsere Natur nicht die göttliche ist[1].

Da die Creatur und die Gottheit zwei verschiedene Dinge sind, lehrt der hl. Basilius, und die Creatur in Knechtschaft und Botmäßigkeit sich befindet, die Gottheit aber in der Herrschaft und Oberhoheit: zeigt dann nicht offenbar Jener, der dem Sohne die Würde der Herrschaft nimmt und ihn zur Knechtschaft erniedrigt, daß er ihn derselben Ordnung, in der die Creatur sich befindet, beigesellt?[2] Die Natur der Creatur und die schaffende Gottheit sind keineswegs Eins und dasselbe[3]. Und wiederum sagt Basilius: Da zwei Dinge genannt werden Gottheit und Creatur, Herrschaft und Knechtschaft, heiligmachende und geheiligte Kraft, die Kraft, welche von Natur die Tugend besitzt und jene, welche sie aus freiem Willen erwirbt; auf welcher Seite werden wir den heiligen Geist zugesellen? jenen, welche geheiligt werden? aber er selbst ist die Heiligung; oder jenen, welche durch edle Handlungen die Tugend erlangt haben? aber er ist von Natur gut; oder jenen, welche dienen? aber es gibt andere dienende Geister, welche zum Dienste gesandt werden. Darum ist es nicht gestattet, den Geist, der von Natur herrschend ist, Mitknecht zu nennen, noch auch den zu den Creaturen zu zählen, der zugleich der göttlichen und seligen Dreieinigkeit beigezählt wird[4].

Basilius gründet gerade darauf den Beweis für die Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes, daß diese von Natur besitzen, was der Creatur erst durch die Gnade mitgetheilt wird[5].

Der vollkommene Mensch wird erhoben zur Würde der Engel, zum Bilde Gottes aus Gnade, wie der Eingeborne das wahre lebendige Bild Gottes ist von Natur[6]. Er wird frei aus einem Knecht und bekommt den Namen Sohn Gottes, was ihm von Natur nicht zukommt[7].

„Ihr glaubt an den Vater und Sohn und heiligen Geist; verachtet diese

---

[1] Der tiefste Grund der Uebernatürlichkeit der Gnade ist die Uebernatürlichkeit des Schauens des göttlichen Wesens; dieses ist aber übernatürlich wegen der Creatürlichkeit der Creatur. Vgl. v. Schäzler, Nat. und Uebern. S. 36 u. 40. *S. Aug.:* quia ex nihilo creata est. Civ. Dei l. 12. c. 1. n. 2. *S. Thom.* l. 12, 5 ad 3 sq.

[2] C. Eun. II. 31. I. 268 a.

[3] C. Eun. IV. I. 291 d.

[4] C. Eun. III. 2. I. 273 b.c.

[5] In Jes. 12, 254. I. 573 b.

[6] Hexaem. 9. I. 88.

[7] Vgl. De Sp. s. 13, 29. III. 24 c.d.

Glaubenshinterlage nicht: Verrathet nicht den Vater, den Anfang aller Dinge, an den eingebornen Sohn, der aus ihm gezeugt, wahren Gott, den Vollkommenen aus dem Vollkommenen, das lebendige Ebenbild, welches den Vater ganz in sich selbst darstellt, an den heiligen Geist, der aus Gott sein Dasein hat, die Quelle der Heiligkeit, die lebenspendende Kraft, die Gnade, welche zu Vollendeten macht, durch den der Mensch an Kindesstatt angenommen wird und das, was sterblich ist, Unsterblichkeit erhält [1]. Sie beschuldigen den heiligen Geist, daß er uns das zuversichtliche Vertrauen gibt, Gott unseren Vater zu nennen (Gal. 4, 6), ‚denn Gott hat den Geist seines Sohnes in euere Herzen gesandt, der da ruft: Abba, Vater! auf daß seine Worte Jenen eigen wurden, die ihn empfangen haben.' [2] Wenn Gott unser Aller Vater genannt wird, so wird er doch nicht auf dieselbe Weise unser und des Eingebornen Vater genannt ... Wenn wir, die wir *aus Gnade* angenommene Kinder sind, dennoch mit Recht Gott unseren Vater nennen, warum sollte er nicht mit vollem Recht der Vater dessen genannt werden, der *von Natur* sein Sohn ist und aus der Wesenheit desselben hervorgegangen ist." [3]

Gott ist die Heiligkeit von Natur [4]. Die Geschöpfe dagegen sind nicht aus sich heilig, sondern wer immer heilig ist, ist heilig aus Gnade [5]. Die Geschöpfe also, da sie nicht von Natur heilig sind, erhalten die Heiligung von Außen als eine zu ihrem Wesen hinzukommende Gnade eingegossen. „Der Sohn dagegen und der heilige Geist sind die Quelle der Heiligkeit, aus der jegliche vernünftige Creatur im Verhältnisse ihrer Empfänglichkeit geheiligt wird." [6]

Gott kommt von Natur die Herrschaft zu, der Creatur die Knechtschaft; sie wird frei durch die Gnade [7].

Gott ist die wahre Schönheit, die Seele bedarf der Gnade, um zur wahren Schönheit zu gelangen [8].

Diese einzelnen Momente der Gnadenmittheilung und des wesentlichen Unterschiedes der Creatur von der Gottheit faßt der hl. *Basilius* nach der heiligen Schrift kurz zusammen, wenn er sagt: „Die Creatur dient, der Geist macht frei. Die Creatur bedarf des Lebens, der Geist ist es, der das Leben gibt, die Creatur bedarf der Belehrung, der Geist ist es, der lehrt, die Creatur wird geheiligt, der Geist ist es, der heilig macht." Und weil die Gnadenmittheilung sich nicht bloß auf den Menschen erstreckt, fügt er hinzu: „Nenne die Engel oder Erzengel, oder alle himmlischen Heerschaaren, sie alle

---

[1] Ep. 105. III. 200 b. [2] De Sp. s. 24, 57. III. 48.

[3] C. Eun. II. 23. 259 c. Vgl. c. Eun. IV. 287 d. Hexaem. 9. 6. I. 88 c.

[4] Vgl. c. Eun. III. 2. 273/4.

[5] Es wird gesagt, daß der Name Gottes heilig sei . . ., weil jede Eigenschaft Gottes und Erkenntniß dessen, was wir hauptsächlich in ihm betrachten, heilig und rein ist. In Ps. 32, 10. I. 141 sqq. C. Eun. IV. 290 e.

[6] C. Eun. III. 2. I. 273. Vgl. De Sp. s. 16, 38. III. 31. 3/4. De Sp. s. 19. 48/49. III. 40/41. C. Sabell. II. 195 c.d. C. Eun. IV. 290 e. In Ps. 32. 4. I. 136 a.b.

[7] Ep. 8, 10. III. 87 d.e. C. Eun. IV. I. 286 c. De Sp. s. 20, 51. III. 43 c.d. In Ps. 115. I. 375. De Sp. s. 10, 25. III. 21 d. C. Eun. III. 2. I. 273. C. Eun. III. 6. I. 277 d.

[8] In Ps. 29, 5. I. 129 a.b. (Von Natur ist sie Gottes Bild, aber unvollkommen, der Eingeborene ist das wahre Bild, durch ihn wird sie des wahren Bildes theilhaftig.

empfangen die Heiligung durch den Geist. Der Geist aber hat die Heiligkeit von Natur und hat sie nicht durch Gnade erhalten, sondern sie liegt in seiner Wesenheit, deßhalb hat er auch mit Vorzug die Benennung heilig erhalten." [1]

Somit ist die Gnade, die von Gott kommt, außer Gott und hat ihren Sitz in der Creatur [2].

Durch die Gnade treten wir in ein neues Verhältniß zu Gott, das von Natur nicht besteht. Von Natur sind wir Knechte Gottes, wir werden aber frei und erhoben zu Kindern Gottes nach Art des Eingebornen und zu vollkommenen Bildern Gottes, wie dieser das wahre und lebendige Bild Gottes ist. Wir sind nicht schlechthin Kinder Gottes, sondern angenommene Kinder, und dieses Verhältniß ist nicht unser natürliches, denn von Natur sind wir Knechte Gottes und haben keine anderen Ansprüche, als auf die diesem Stande entsprechenden Güter. Zu Kindern angenommen werden, heißt darum: der Gnade nach werden, was der Sohn Gottes der Natur nach ist. Dazu bedarf es wiederum einer neuen Zeugung, durch die wir Kinder Gottes werden in einem anderen Sinne, als wir es durch die Schöpfung sind [3]. Wir erhalten ein neues übernatürliches Lebensprincip, wodurch wir ein neues göttliches Leben beginnen [4], wodurch wir über unsere Natur erhoben werden zur göttlichen Natur [5], mit einem Wort, wir werden vergeistigt [6], vergöttlicht [7].

Diese Erhebung aber, weil sie ein freies Geschenk der göttlichen Liebe ist, das unsere Natur übersteigt, ist auch selbst die Gnade.

Die Gnade ist demnach eine über die menschliche Natur überhaupt (nicht bloß über den thatsächlichen, krankhaften Zustand) erhabene Kraft. Dieß geht klar daraus hervor, daß die Gabe der Heiligkeit auch bei den Engeln und den ersten Menschen vor dem Falle von der Natur unterschieden wird [8]. Der hl. Basilius betrachtet sie darum auch nicht als eine naturgemäße Entwicklung, sondern als eine Erhebung des Menschen über seine Natur. Das ist es auch, was er durch die unaussprechliche Hauchung ausdrückt, welche dem Menschen die unaussprechliche Kraft, durch die er auf unaussprechliche Weise geheiligt wird, mittheilt. Und wenn die Heiligung den Engeln nicht wesentlich ist, da sie sonst vom heiligen Geist nicht unterschieden wären, so gilt dieß um so mehr von der Heiligung des Menschen [9].

Dieß wird noch klarer durch das Gleichniß, dessen unser Kirchenvater sich bedient. Die Substanz der Engel sei wie die Luft und die Gnade des heiligen Geistes wie das Feuer, das die Luft entzündet.

---

[1] Ep. 159. 2. III. 284 c.

[2] *Habert*, th. gr. P.P. de gr. l. 1. c. 3. n. 2. p. 14. Wirceburg. 1863.

[3] Vgl. in Ps. 7. 4. I. 101 c. [4] Vgl. c. Eun. 5. I. 321.

[5] Vgl. in Ps. 29.

[6] Auct. mal. 9. II. 81 e.

[7] De Sp. s. 9; in Ps. 33; Reg. fus. II. 4. c. Eun. 5. I. 321/2, 305/6. Das Nähere hierüber bei der Lehre von der heiligmachenden Gnade.

[8] De Sp. s. 16.

[9] Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 537. *S. Aug.* l. 12. Civ. D. (in Ps. 32: Heiligung = βαφή). Nach der Lehre der Väter war dieselbe Gnade Heiligung und Erlösung. Vgl. *S Fulgent.* ad Trasim. l. 2. c. 3. *S. Greg.* in Ezech. hom. 4. Darum ist die Heiligung der Engel ebensowenig natürlich, als uns die Erlösung.

Und unter der Heiligkeit wird nicht die durch den guten Gebrauch des freien Willens erworbene natürliche Vollkommenheit verstanden, sondern das Vermögen, wodurch der Geist zum übernatürlich guten Handeln befähigt wird. Denn diese Heiligung wird mit der Schöpfung verliehen, nicht von ihr zeitlich getrennt.

Auf dieselbe Weise unterscheidet er auch beim ersten Menschen die Schöpfung, wodurch der Mensch seine Natur und natürlichen Anlagen und die Heiligung, wodurch er die Gnade empfing. Durch die Schöpfung wird der Mensch das natürliche Ebenbild Gottes und einer gewissen Seligkeit fähig; die Gabe des Geistes verlieh ihm eine übernatürliche Aehnlichkeit mit Gott und erhob ihn zur göttlichen Kindschaft, aus einem ἄνθρωπος ψυχικός machte sie ihn zu einem πνευματικός. Wie bei den Engeln so ist auch beim ersten Menschen die Heiligung etwas zu seinem ausgebildeten Wesen Hinzukommendes (ἁγιασμὸς ἔξωθεν τῆς οὐσίας).

Wenn nun Basilius[1] unter dem Bilde die vernünftige Natur des Menschen, unter dem Gleichniß aber die Weisheit und Tugend versteht, so könnte man versucht sein, dieß[2] von einer sittlichen Vervollkommnung zu verstehen, die durch einen guten Gebrauch der natürlichen Kräfte erworben würde. Allein dann könnte diese Vollkommenheit nicht, wie es geschieht, als eine neue und viel höhere Gabe, die Gott dem Menschen gleich bei der Schöpfung ohne sein Zuthun geschenkt habe, bezeichnet werden. Jene Erkenntniß und Tugend ist gemeint, welche zum ewigen Leben führt. Nun aber bezeichnet Basilius sie als solche, die weder dem Menschen noch den Engeln von Natur möglich war. Es kann also nichts Anderes als die übernatürlichen Tugenden und Gaben, die zugleich mit der heiligmachenden Gnade verliehen werden, darunter verstanden werden. Demnach ist offenbar, daß er unter der Heiligung nicht einen guten Gebrauch natürlicher Gaben, sondern eine neue höhere Gabe, die Mittheilung der Gnade, versteht[3].

[1] Wie auch andere Väter (Joh. Damasc., Ambrosius u. A.).

[2] Wie Hermes.

[3] Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 542, dessen Ausführung der Lehre unseres Kirchenvaters entspricht. Vgl. *S. Hier.* in Ezech. c. 28: „Daß wir Ebenbilder Gottes durch die Freiheit, Gleichnisse durch die Taufe werden." — Ebenso Irenäus und Cyrillus. S. über diese Stellen der Väter *Bellarmin*, contr. de gr. primi hom. c. 2. Nur in einem besonderen Sinne konnten die Väter jene Vorzüge als Gaben der reinsten Güte Gottes bezeichnen, d. h. als solche, auf welche die Natur des Menschen keinen Anspruch hatte. Denn die Gaben der Natur werden nicht schlechthin Gnaden genannt (s. ob.) Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 154. Es ist ein Grundirrthum des Hermes, daß er nicht unterscheidet zwischen natürlicher Sittlichkeit und christlicher Gerechtigkeit, der Unversehrtheit und übernatürlicher Heiligkeit, die für das ewige Leben verdienstlich ist; ebendaselbst S. 555. Schon die ältesten Theologen lehren mit größter Bestimmtheit, daß jene Gaben Adams im engeren Sinne Gnaden, d. h. übernatürlich waren. — *S. Thom.* 1. 2. 109. 1—5. II. dist. 21. qu. 1. 1. c. gent. 4. 52; 1. 95. 1; 1. 2. 82. 1. de malo 4. 1. *Bellarmin*, de gr. 1mi hom. (wo viele Scholastiker angeführt werden). *Baj.* propp. 1. 21. 23. 24. 26. 78. — *Quesnelli* prop. 35: Gratia Adami est sequela creationis et erat debita naturae sanae et integrae. Bull. Unig. Die Lehre: statum primariae sanctitatis sequelam fuisse creationis debitam ex naturali exigentia et conditione humanae naturae, non gratuitum Dei beneficium in der Bulle Auct. fid. von Neuem verurtheilt. — *S. Thom.* 1. 23. 1: rationalis creatura perducitur in vitam aeternam perfectam, quasi a Deo transmissa sicut sagitta a sagittante. — *Suarez*, de gratia

Zweites Kapitel.

Verhältniß der Gnade zur Natur.

§ 1. Die Natur als Vorausſetzung der Gnade.

In dem angegebenen Gnadenbegriff iſt auch ſchon das Verhältniß angedeutet, in welchem Natur und Gnade zu einander ſtehen [1].

Die Gnade ſetzt die Natur voraus [2], erhebt und vollendet ſie. Sie iſt eine Erhebung der menſchlichen Natur durch ein dem menſchlichen Geiſte eingegoſſenes übernatürliches Princip. Dieſes höhere Princip verhält ſich ſo zum niederen, daß die Gnade die Natur als in ihrer Art vollendet vorausſetzt und ſo zu ihr hinzutritt, wie ein reales Accidens, eine reale und poſitive Form, durch deren Eingießung in der Seele des Menſchen eine wirkliche phyſiſche Veränderung vor ſich geht [3].

Die Gnade darf alſo nicht betrachtet werden als ein nothwendiges Element der Natur; ſondern die in ihrer Art fertige, vollendete Creatur erhält von Außen die Heiligung als zu ihrem Weſen hinzutretend und dasſelbe in übernatürlicher Weiſe vollendend [4]. Dieſe Auffaſſung des hl. Baſilius erhellt namentlich daraus, daß er ſagt, bei der erſten Schöpfung ſei dieſelbe geſchehen: τότε μὲν μετὰ ψυχῆς, jetzt geſchehe ſie νῦν δὲ εἰς ψυχήν [5].

1. Offenbar kann dieſe Einwirkung, wodurch der Menſch ſo hoch erhoben

---

c. 12. 2: . . . prout est essentia quaedam et natura quaedam super omnem naturam substantialem creatam et creabilem. — *Billuart*, diss. 4. a. 3: supernaturalitas simpliciter dicta est elevatio super totam naturam creatam et creabilem; ibid. p. 282: Omnis dispositio tam remota (gratia) quam proxima (lumen gloriae) debet habere quandam proportionem cum forma, ad quam disponit. — *Goudin*, l. c. qu. 1. a. 1. § 2. p. 8: (affinitas haeresis Nestorianae cum Pelagiana) . . . ut enim Pelagius gratiam in membris, ita Nestorius eandem in capite impugnabat docens, Christum ab initio purum hominem propriis meritis ad gratiam unionis cum Verbo pervenisse. — Durch die weſentliche Verſchiedenheit der beiden Ordnungen wurde der hl. Bonaventura veranlaßt, Schöpfung und Erhebung auch der Zeit nach auseinanderzuhalten, um die Gratuität der letzteren in ein helleres Licht zu ſtellen: esse gratuitum est alterius generis quam esse naturale. Darum ſagt er: Gratia sic debuit dari, ut ex ipso ordine dandi agnosceretur donum illud esse gratuitum, propterea non fuit a creatione indita, sed naturae jam perfectae et constitutae fuit superinfusa. II. sent. dist. 29. a. 2. qu. 2.

[1] Wenn von Verhältniß der Natur zur Gnade die Rede iſt, ſo bezeichnet das den menſchlichen Geiſt als Princip einer Thätigkeit, durch welche die ewige Seligkeit verdient oder verloren wird. Vgl. *Suarez*, de gr. prol. 1. c. 1. n. 2: prout dicitur de intellectuali seu rationali natura, quae principium est moralium operationum, quibus aeterna beatitudo comparatur vel amittitur. Dominic. *Sot.* l. 1. c. 2. v. Schäzler, N. u. Uebern. S. 13.

[2] *Suarez*, de op. 6. dier. l. 3. c. 12. n. 22: gratia supponit naturam ut fundamentum suum.

[3] *Joh. a S. Thom.*, de gr. disp. 22. a. 1. Vgl. v. Schäzler, a. a. O. S. 34: id enim, quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem. S. *Thom.* 1. 2. 110. 2. ad 2.

[4] De Sp. s. 19. 48. III. 40 d. e. So an allen angeführten Stellen über die Heiligung.

[5] C. Eun. 5. I. 303/4.

ird, nur von Gott geschehen. Es fragt sich nur, ob mit derselben nicht die elbstständigkeit der Natur aufgehoben wird[1]. Allein wie bei den natürlichen rsachen eine Mitwirkung Gottes stattfindet[2], so kann dieselbe auch statthaben i übernatürlichen Leben.

Die Seele hat vom Schöpfer eine solche Natur bekommen, daß sie immer wegt wird ....[3] Es bedarf der göttlichen Einwirkung, daß die Geschöpfe stehen bleiben[4]; wie im Sein, so auch im Wirken. Außer diesem fortsetzten Einfluß auf die Creatur[5], welche die Ursache ihres natürlichen Lebens , kennt Basilius aber noch eine höhere Einwirkung auf den creatürlichen eist, wodurch er zu übernatürlichem Leben erhoben wird[6]. Diese Einwirkung s heiligen Geistes bewirkt, daß sie ein göttliches Leben, d. h. ein übertürliches Leben haben. Somit schließen wir aus seiner Lehre, daß durch e übernatürliche Ergänzung unserer Natur durch die göttliche die Selbstindigkeit unserer Natur nicht gefährdet, sondern vorausgesetzt wird.

2. Das Bild der göttlichen Natur als Princip des göttlichen Lebens, elches durch die Gnade dem Menschen zu Theil wird[7], setzt schon ein anderes ild Gottes als zur Natur des Menschen gehörig voraus. Viele Geschöpfe, sagt asilius, sind von Natur so beschaffen, daß sie den Geist der Kindschaft cht empfangen können, wie die unvernünftigen und leblosen Geschöpfe[8]. ·dem vernünftigen Wesen wird höhere Erkenntniß durch Gnadenmitteilung zu Theil[9]. Du wirst dich kennen lernen, sagt unser Kirchenvater einer der Homilien über das Sechstagewerk, daß du nämlich, wie du von atur irdisch bist, so das Werk der Hände Gottes, an Kräften dem unvernftigen Thiere ungleich, geringer an natürlicher Beschaffenheit, aber so schaffen bist, daß du durch den Vorzug der Vernunft selbst zum Himmel ch erheben kannst[10]. Weil die Natur das Ebenbild Gottes ist, ist die Seele

---

[1] Wie Kuhn meint (Das Natürl. u. Uebernat., S. 37).

[2] Concursus Dei naturalis. Vgl. Act. 17, 29.

[3] Const. monast. 19. II. 564 b. [4] C. Eun. 5. I. 309.

[5] C. Eun. 5. I. 309. 314. 321.

[6] *S. Thom.* II. dist. 37. qu. 2. a. 2: unde cujus essentia ab alio est, oportet iod virtus et operatio ab alio est. Cfr. ad 5; c. gent. l. 3. c. 100. n. 2. 1. 2. 1 ad 3; 1. 105. 5: Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod men ipsae res propriam habeant operationem. Ebenso c. gent. l. 3. c. 66. n. 4; n deutlichsten: qu. 3. de pot. a. 7. Cfr. Catech. Roman. I. c. 2. qu. 22. — Syllab. es. 2: Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum. — Bezüglich des Bösen *Thom.* qu. 3. de malo a. 2; 1. 2. 29. 2; 3. 47. 3 ad 3. Vgl. Auct. mali bei asilius.

[7] C. Eun. 5. I. 301/2.

[8] C. Eun. 4. I. 287 d.

[9] De Sp. s. 9 vgl. c. Eun. 5 Schluß; in Jes. 6. 183. I. 514 b (Vergleich der npfänglichkeit mit einer Feuerzange).

[10] Hexaem. 6. 1. I. 50 c: Naturaliter anima est capax gratiae; eo enim ipso, iod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam. *S. Thom.* 1. 2. 113.); 3. q. 2 ad 3. Cfr. *S. Aug.* c. Jul. l. 4. c. 3. n. 15: Neque enim gratia Dei ir Jes. Chr. D. N. lapidibus aut lignis pecoribusve praestatur, sed quia imago ei est, meretur hanc gratiam non tamen ut ejus bona possit praecedere praeter atiam ne vel ipsam prior det, ut retribuatur illi ac si gratia jam non sit gratia, im non datur gratuita, sed redditur debita. — Weil die Natur der vernünftigen eschöpfe im liberum arbitrium gipfelt und als geistige Natur erscheint, steht häufig

fähig, in dem tiefsten Grunde ihres Wesens göttlicher Natur theilhaftig zu werden, sie wird es aber mittelst der Gnade.

Damit ist aber keineswegs eine active Empfänglichkeit gelehrt [1]. Denn die Gnade ist ein freies Geschenk der Güte Gottes [2]. „Da das dem Menschen thatsächlich gesetzte Endziel ein durch und durch übernatürliches ist, so kann der letzte Grund, weßhalb ich dasselbe erreiche, nicht in meinem natürlichen Verhalten gesucht werden.“ [3] Die Gnade ist durchaus unverdient [4], und zwar ist nicht bloß die Annahme eines Verdienstes, wodurch der Mensch aus eigener Kraft die Mittheilung der ersten Gnade erwirbt, mit dem reinen Gnadenbegriff unverträglich, sondern auch schon die Annahme einer durch natürliche Kraft zu erfüllenden Bedingung, von welcher die Gnadenmittheilung abhängig gemacht wird, trübt den Gnadenbegriff. Denn die Erfüllung der Bedingung hätte alle Merkmale eines Verdienstes, wenn auch nicht den Namen [5].

3. Daraus ergibt sich denn, daß zwischen Natur und Gnade kein anderer Zusammenhang besteht, als daß beide den nämlichen Urheber haben. Der Geber der Gnade ist zugleich der Schöpfer der Natur [6]. Wie der frei waltende Wille Gottes der Grund war, daß Gott die Dinge schuf, wie er sie schuf [7], so ist er auch der Grund, daß, nachdem er sie geschaffen hat, er so in ihnen wirkt, wie er wirkt [8]. Der Grund der Empfänglichkeit liegt darum einzig in dem verborgenen Rathschlusse Gottes [9].

§ 2. Die Gnade als übernatürliche Vollendung der Natur.

Wenn der hl. Basilius (wie überhaupt die griechischen Väter) von einer Vollendung der Natur durch die Gnade spricht, so ist dieß von der Mittheilung der Gnade als eines höheren Lebensprincips zu verstehen.

In ihrer Art ist die Natur vollendet, weil es aber eine übernatürliche Ordnung gibt, weil dem Menschen durch Gott ein Endziel gesetzt ist, das Niemand mit bloß natürlichen Kräften zu erreichen vermag, deßhalb muß dem

---

der Ausdruck liberum arbitrium für vernünftige Natur; daher Gnade und Natur = gratia et liberum arbitrium. Glossner a. a. O. S. 102.

[1] Vgl. Kuhn (Das Natürl. und Uebernat. S. 81).

[2] *S. Thom.* 1. 2. 112. n. 3: Donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. S. unt. Nothw.

[3] v. Schäzler, a. a. O. S. 78.

[4] Hom. de humil. unt. Cfr. 1 Cor. 4, 7. 1 Cor. 12. 11. Rom. 10, 20; 9, 16. Ephes. 4, 7. Trid. c. 3 u. 6.

[5] *Suarez*, De div. praed. l. 2. c. 7. n. 25. — Posse habere fidem sicut posse habere caritatem naturae est hominum, habere autem fidem quemadmodum habere caritatem gratiae est fidelium. Illa itaque natura, in qua nobis data est possibilitas habendi fidem, non discernit ab homine hominem. *S. Aug.*, De praed. sanct. c. 5. n. 10.

[6] Schäzler, Nat. . . . S. 93. [7] S. oben.

[8] Vgl. Kleutgen, a. a. O. Scheeben, Dogmatik. *S. Aug.*, Gen. ad litt. l. 9. c. 17. n. 32 u. c. 18. n. 33.

[9] *S. Thom.*, C. gent. III. c. 149: Homo igitur non movet seipsum ad hoc, quod adipiscatur divinum auxilium, quod supra ipsum est, sed potius ad hoc adipiscendum a Deo movetur. Aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß die Auffassung der Gnade als Complement der Natur weder die Uebernatürlichkeit der Gnade, noch die Vollständigkeit der Natur in ihrer Art gefährdet, sondern voraussetzt.

natürlichen Vermögen der Vernunft und des Willens das Princip einer höheren Thätigkeit hinzugefügt, jenes durch letzteres ergänzt werden. Es gibt demnach außer der natürlichen Vollendung, welche mit der Natur gegeben ist, eine übernatürliche, welche die Gnade verleiht[1]. Die Natur unserer Seele wird über sich selbst in eine höhere Sphäre emporgehoben. Dieß thut die Gnade, indem sie das Wesen unserer Seele zu einem höheren, gewissermaßen göttlichen Sein erhebt[2].

Gleich wie unser Vernunftvermögen durch den Glauben einen Antheil an dem göttlichen Erkennen gewinnt und das Willensvermögen durch die Liebe an der göttlichen Liebe, so gelangt auch die Natur unseres Geistes auf dem Wege einer Wiedergeburt oder einer neuen Schöpfung zu einer Theilnahme an der göttlichen Natur, wodurch sie auf gewisse Weise Gott ähnlich wird[3].

Die Heiligkeit Gottes, d. h. seine Natur, wird uns als eine höhere Natur mitgetheilt, lehrt Basilius[4].

Es ist ja auch offenbar: soll das göttliche Gut unserer Natur eigen werden[5], so muß in derselben etwas vorgehen, wodurch sie in eine ganz neue Ordnung eintritt, zu einem höheren Sein erhoben wird, ohne jedoch in sich selbst, d. h. als menschliche Natur betrachtet, eine andere zu werden[6].

Die Gnade ist deßhalb eine übernatürliche Vollendung unseres Geistes[7], weil sie diesem einen Antheil an dem göttlichen Gute verleiht. Beruht aber hierauf die Uebernatürlichkeit der Gnade, so bleibt dieselbe offenbar auch dann etwas Uebernatürliches, wenn das Object ihrer vollendenden Wirksamkeit die Natur unseres Geistes ist. Durch die Gnade wird der Mensch in und an der Natur seines Geistes göttlicher Natur theilhaftig[8].

Darum sagt Basilius: Weil der Apostel mit enthülltem Antlitze von Herrlichkeit zu Herrlichkeit in dasselbe Bild umgewandelt wird, deßhalb nennt

---

[1] Quantum ad perfectionem finis dupliciter homo potest esse perfectus uno modo secundum capacitatem suae naturae, alio modo secundum quandam supernaturalem perfectionem et sic dicitur homo perfectus esse simpliciter, primo autem modo secundum quid. Unde duplex competit virtus homini: una quae respondet suae perfectioni, quae non est completa virtus, alia quae respondet suae perfectioni ultimae, et haec est vera et perfecta hominis virtus. *S. Thom.* 1. de virt. a. 10. ad 1. Neque etiam quia necessaria est aliqua activitas ex parte intellectus, ideo supervacaneum est hoc lumen. Quia illa activitas ex parte intellectus est in suo ordine deficiens et imperfecta. *Suarez*, De div. subst. l. 2. c. 15. n. 3.

[2] *S. Thom.* II. dist. 26. qu 1. a. 3. [3] *S. Thom.* 1. 2. 110. 4.

[4] C. Eun. III. n. 2. I. 274 συμπεφυσιωμένον. Gegen die Pneumatomachen beweist Basilius die Gottheit des heiligen Geistes, indem er bemerkt: Die feindselige Macht sei aus dem Himmel gestürzt, weil sie eine äußere und hinzugekommene (accidentelle) Heiligkeit besessen . . . wenn aber der heilige Geist nicht einfach sei, so bestände er aus Wesen und Heiligkeit.

[5] S. oben 52 ff. [6] v. Schäzler, Nat. . . . S. 36.

[7] Vgl. *Alexand. Hal.* p. III. qu. 69. membr. 2. a. 3. fol. 241. *S. Bonav.* II. sent. dist. 29. a. 1. qu. 2. ad 3; dist. 34. dub. 3; dist. 24. p. 1. a. 1. qu. 1. ad 3.

[8] *S. Thom.* per naturam animae. 1. 2. 110. 4 (ohne die Gratuität zu gefährden); nach Kuhn ist das Object der Gnade die Persönlichkeit. Persona quaelibet est alicujus naturae suppositum et ideo ad ea, quae sunt naturae, per se et immediate ordinatur, ad ea vero, quae sunt supra naturam, ordinatur mediante natura. *S. Thom.* qu. 5. de malo a. 1 u. 2.

er die ihm vom Herrn verliehene Gnade die eigene Herrlichkeit: Daß meine Herrlichkeit dich preise! Die Herrlichkeit des Gerechten ist der Geist, der in ihm ist. Wer darum im Geiste lobsingt, spreche: daß meine Herrlichkeit dich preise [1].

Zur Veranschaulichung jener Erhebung der menschlichen Natur bedient sich der hl. Basilius gerne des Beispiels der Wirkung des Feuers [2]. Das Feuer theilt dem Metall gleichsam seine Natur mit. Die Natur des Feuers aber ist, zu leuchten und zu brennen [3]. Das Metall besitzt aus sich diese beiden Fähigkeiten nicht, aber es erhält sie dadurch, daß das Feuer sie ihm mittheilt, indem seine Natur mit der des Metalls sich vereinigt. Gleichwie das Eisen mitten in das Feuer gelegt, nicht aufhört, Eisen zu sein, sondern wegen der innigsten Vereinigung mit dem Feuer feurig gemacht wird und die ganze Natur des Feuers in sich aufnimmt, und sowohl der Farbe als der Wirkung nach in Feuer übergeht, so haben auch die heiligen Kräfte aus der Gemeinschaft, welche sie mit dem haben, der von Natur heilig ist, eine Heiligung, welche ihr ganzes Wesen durchdrungen hat und sich mit demselben vereinigt hat, gleichsam als ihre Natur [4].

Unter der Heiligung ist nicht bloß die geordnete Liebe zum Guten zu verstehen, wie schon oben gesagt, sondern jene höhere Würde der Natur, welche sie dadurch erhält, daß sie zur göttlichen Natur erhoben wird, und aus welcher jene feste und innige Vereinigung mit dem göttlichen Gut, wie sie nur dem Geiste Gottes, der die Liebe und Heiligkeit Gottes selbst ist, natürlich ist [5].

Darum ist auch die Vollendung [6], von der Basilius so häufig spricht, nicht als bloß etwas Ideales, sondern als etwas Reales (als eine reale und positive Form) zu denken. Von dieser übernatürlichen Vollendung aber lehrt unser Kirchenvater: Der göttliche Geist vollendet alles, was von Gott durch den Sohn gemacht ist, wie in der neuen Schöpfung, von der es heißt: „wenn in Christo irgend ein neues Geschöpf" (2 Cor. 5, 17), so auch in der alten, welche von Anfang war .... Der Evangelist deutet an, daß das Leben der lebendigmachende Geist ist, wie geschrieben steht: Das Leben ist der Geist, der die himmlischen Mächte vollendet (herstellt), eben derselbe, der mit dem Vater und dem Sohne gepriesen wird .... [7] Durch die Verbindung mit dem heiligen Geiste erhalten die Engel ihre Vollendung [8]: Auch aus den im Anfange geschaffenen Dingen kannst du die Gemeinschaft des Geistes mit dem Vater und dem Sohne kennen lernen. Denn die reinen und vernünftigen und überirdischen Kräfte sind sowohl heilig, als auch werden sie so genannt, indem sie aus der durch den heiligen Geist eingegossenen Gnade die Heiligkeit erlangt haben ... In ihrer Erschaffung (der vernünftigen Creatur) denke dir als erste Ursache dessen, was wird, den Vater, als schöpferische den Sohn, als vollendende den heiligen Geist, so daß durch den Willen des Vaters

---

[1] In Ps. 29, 7. I. 131 b. Cfr. *S. Thom.* 1. 2. 110. 2. ad 2.

[2] De Sp. s. 26. III. 51; De Sp. s. 16. III. 31; c. Eun. III. n. 2.

[3] In Jes. 10, 243. I. 563 d; Hexaem. 6, 3. I. 52 a.

[4] C. Eun. III. I. 273. [5] Vgl. Scheeben, N. u. Gn.

[6] Basilius sagt ausdrücklich: Die Vollendung der Engel ist die Heiligung und das Verbleiben in derselben. De Sp. s. 16, 38.

[7] C. Eun. 5. I. 303/4. [8] De Sp. s. 16, 38.

die dienenden Geister sind, durch die Thätigkeit des Sohnes sie dazu geführt werden, daß sie sind, daß sie durch die Gegenwart des heiligen Geistes vollendet werden. „Wer den Geist läugnet, läugnet damit den Ursprung unserer Vollendung.“ [1] Und wie jene Vollendung zu denken sei, erhellt aus Folgendem: Insofern der heilige Geist die Kraft hat, die vernünftige Creatur zu vollenden, indem er sie bis zur höchsten Würde erhebt, hat er die Eigenschaft einer Form. Denn wer nicht gemäß dem Fleische lebt, sondern vom Geiste Gottes bewegt wird und Sohn Gottes genannt wird und gleichförmig geworden ist dem Bilde des Sohnes Gottes, der wird geistig genannt .... Der heilige Geist ist in mir und durch seine Gnade verständig geworden, preise ich den Sohn ...[2] Darin liegt schon deutlich ausgesprochen, wie jene Vollendung zu verstehen sei. Doch hören wir weiter: Die heilige Schrift theilt unsere ganze Natur der Wirksamkeit des heiligen Geistes zu und nennt ihn Erneuerer des Werkes zur Unvergänglichkeit[3]. Es wird uns durch diese Erneuerung ein neues Lebensprincip mitgetheilt, darum spricht Basilius von jener lebendigmachenden Kraft, vermöge welcher unsere Natur aus diesem vergänglichen Leben in Unsterblichkeit umgewandelt wird; in dieser Kraft sei die Kraft des heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne verbunden[4]. Auch das Erzeugte, sagt er, werde Creatur genannt und Werk, z. B. „ich habe einen Menschen durch Gott geschaffen“ (Gen. 4, 1), und „er machte Söhne und Töchter“ (Gen. 5, 4), und David sage: „ein neues Herz schaffe in mir, o Gott“ (Ps. 50, 12), indem er nicht ein anderes verlangt, sondern daß das, was er hat, gereinigt werde. „Es heißt aber neue Creatur, nicht weil es ein neues Geschöpf geworden[5], sondern weil jene, welche erleuchtet werden, zu besseren Werken befähigt werden.“ [6]

Daraus erhellt, daß die Natur unseres Geistes dieselbe bleibt, insofern sie als menschliche Natur betrachtet wird; denn nicht der Gebrauch unserer natürlichen Vermögen wird durch die Gnade erst ermöglicht, auch nicht bloß eine Vervollkommnung des Vermögensgebrauches durch sie bewirkt, sondern ein neues übernatürliches Vermögen wird uns durch sie verliehen.

So wird denn die Natur durch die Gnade vollendet und insoweit verändert, als sie die Bestimmung hat, das Princip einer übernatürlichen Thätigkeit zu werden. „Gleichwie glänzende und durchsichtige Körper, wenn ein Sonnenstrahl auf sie fällt, nicht nur selbst überaus glänzend werden, sondern auch einen anderen Glanz von sich geben, so werden auch die Seelen, welche den heiligen Geist tragen und von ihm erleuchtet werden, selbst geistig und gießen auch über Andere die Gnade aus[7]. Er (der heilige Geist) vollendet die übrigen Wesen, er selbst bedarf keiner Vollendung, er lebt nicht

---

[1] Vgl. C. Eun. 5. I. 307 b.
[2] Vgl. De Sp. s. 26. III. 51.
[3] C. Eun. 5. I. 297 e.
[4] Ep. 189, 5. III. 278 d.
[5] Also Voraussetzung der Natur.
[6] C. Eun. 5. I. 293 a.
[7] De Sp. s. 9, 23. III. 19/20. Cfr. *S. Thom.*, C. gent. III. c. 147: Res inferioris naturae in id, quod est proprium superioris naturae, non potest produci nisi virtute illius superioris naturae. C. 53. n. 2: Sicut diaphani virtus augetur ad hoc, ut possit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu per formam lucis receptam in ipso de novo. Et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam.

durch Wiederherstellung, sondern er verleiht das Leben, und nimmt nicht zu durch äußeren Zuwachs, sondern ist sofort vollkommen, er, der in sich selbst befestigt und überall gegenwärtig ist. Er ist der Ursprung der Heiligung, das Licht des Verstandes, und theilt jedem vernünftigen Wesen zur Erkenntniß der Wahrheit eine gewisse Erleuchtung aus sich selbst mit; von Natur ist er unerreichbar, aber seiner Güte zufolge kann man ihn empfangen. Er erfüllt Alles, aber nur den Würdigen ist er mittheilbar, denen er seine Kraft nicht in einem und demselben Maße mittheilt, sondern nach dem Verhältnisse ihres Glaubens verleiht[1]. Nach 2 Cor. 3, 18 lehrt Basilius, daß unsere Erschaffung, welche nach dem Bilde Gottes ist, in dem heiligen Geiste vollendet werde[2]. Der Vollendete aber besitzt die Erkenntniß des wahrhaft liebenswürdigen Gutes[3]. Denn nicht jeder gelangt zur Vollkommenheit in der Liebe und zur Erkenntniß des wahrhaft liebenswürdigen Gutes, sondern derjenige, welcher den alten Menschen ausgezogen (Eph. 4, 22), der in den Begierden des Irrthums verderbt ist, und den neuen angezogen, jenen, der erneuert wird zur Erkenntniß nach dem Bilde des Schöpfers[4].

Aus dem Gesagten ist klar, daß wir die Vollendung, von der Basilius spricht, nicht von einer höheren Gesinnung allein aufzufassen haben. Diese wird wohl miteingeschlossen, macht aber nicht das Wesen des Uebernatürlichen aus. Die Gnade verleiht nicht bloß eine höhere Gesinnung, sondern ein

---

[1] De Sp. s. 9. 22. III. 19/20.

[2] C. Eun. 5. I. 307/8.

[3] In Ps. 44, 2. I. 160 e.

[4] Ibid., vorher. Die Lehre von der doppelten Vollendung hat zuerst vollständig entwickelt *Alex. Hal.* p. II. qu. 91 m. 1. a. 3. § 1 u. 2. — Gratia dicitur esse perfectio naturae non solum quia adjuvat, sed etiam quia defectum ejus excludit, unde in omni natura creaturae rationalis est aliquis defectus naturalis, qui per gratiam habet excludi quantumcunque illa natura sit in genere creaturae perfecta. *S. Bonav.* I. sent. d. 17. qu. 2. n. 4. Cum id egit eorum voluntas bona, ut non ad se ipsos, qui minus erant, sed ad illum, qui summe est, converterentur, eique adhaerentes magis essent, ejusque participatione sapienter beateque viverent, quid aliud ostenditur nisi voluntatem quamlibet bonam inopem fuisse in solo desiderio remansuram nisi ille, qui bonam naturam ex nihilo sui capacem fecerat, ex se ipso faceret implendo meliorem. *Scotus*, I. sent. d. 17. qu. 2 n. 4. Ueber die irrigen Ansichten vom Wesen der Gnade vgl. Scheeben, Dogmatik n. 620. Vgl. ferner n. 695 ff. — Kuhn, Dogm. 2. Aufl. S. 20 faßt das Moralische als das Uebernatürliche auf und findet darin den Schlüssel des christlichen Supernaturalismus. Vgl. v. Schäzler, Nat.... S. 33 u. 55. Wörter (Der Pelagianismus S. 382) versteht unter positiver Heiligung die Begründung eines neuen Zustandes, die Heiligung zur Vermeidung zukünftiger Sünden. (S. 205): Mit Läugnung der Verschlimmerung des Menschen durch die Sünde falle auch die Nothwendigkeit der Gnade weg. Vgl. v. Schäzler, Neue Unt.... S. 237. Hirscher (Moral, 4. Aufl. Bd. 1. § 17 b) meint, „das Christenthum sei Erziehung". Damit ist nicht das Wesentliche gesagt, ebensowenig, wenn die Wirksamkeit auf Beistand beschränkt wird. Der heilige Geist ist erst Schöpfer, dann Beistand. — Der Grundirrthum des Hermes bezüglich der Gnade ist der: das übernatürliche Wirken Gottes in uns bringe uns nur zu der natürlichen Vollkommenheit. Dogmat. 3. Thl. §§ 277. 206. 260. 280. 279 (Nothwendigkeit der Gnade bloß aus der Erbsünde § 229). Er findet das Uebernatürliche in der Ursache, nicht in der Wirkung. S. Kleutgen, a. a. O. S. 158. Nach Hermes und Hirscher ist die christliche Heiligkeit = Superiorität über Welt und Fleisch, Unterwerfung an Gott = Freiheit durch die Gnade. Vgl. Kleutgen S. 333.

höheres Sein[1]. Dieses höhere Sein bildet zwar nicht das Princip des natürlichen Seins, wohl aber die übernatürliche Vollendung desselben[2]. Diese Vollendung besteht in einem physischen Einfluß auf[3] unsere geistigen Ver-

[1] Vgl. v. Schäzler, Nat. . . . S. 38.

[2] Endlich wird die Erschaffung und Heiligung der Engel scharf unterschieden und letztere nicht als auf sittlichem Wege errungene, sondern als eine von Gott mitgetheilte, als ein Accidenz zur Natur, erklärt, als eingegossene, bemerkt Schwane mit Recht zu Hom. in Ps. 32. S. Dogmengesch. S. 571 ff. Wie sich in Gott die Heiligkeit der Liebe, die er zu sich selbst trägt, auf die Heiligkeit der Natur als das Princip und Objekt der Liebe gründet, so muß auch in uns die Heiligkeit der Liebe auf diejenige, welche unsere Natur durch ihre Vollendung erlangt, gründen und daraus hervorgehen . . . So gewinnt die christliche Liebe zu Gott jene göttliche Erhabenheit, Reinheit und Festigkeit, wie sie dem Wesen nach von allen Christen gefordert wird und in den Heiligen in vollkommener Entfaltung zu Tage tritt. . . . Die übernatürliche (Liebe) besitzt eine Erhabenheit, kraft deren sie sich über alle geschaffenen Dinge frei zu dem höchsten und erhabensten Gute hinaufschwingt, es unmittelbar umfängt. . . . In der heiligmachenden Gnade besteht eine solche Reinheit der Liebe, in welcher die reinste und gediegenste göttliche Güte unmittelbar und unabhängig und ausschließlich Objekt und Motiv wird. Die übernatürliche Liebe endlich gewinnt einen wesentlich größeren Abschen gegen die Sünde und erhält so jene Festigkeit höherer Art, welche die Sünde verhältnißmäßig gewissermaßen unmöglich macht, wenigstens ihrer Möglichkeit weniger Raum läßt, als die natürliche Liebe. Daraus erklärt sich denn auch der Ursprung der gnostischen, manichäischen und beguardischen Häresieen, welche alle oder einige Menschen als der Sünde und des Irrthums unfähig ansahen und somit als mit der Natur der Heiligkeit begabt (spirituales-psychici). Gegen diese Irrthümer lehrten sehr bezeichnend die griechischen Väter, die Heiligkeit sei zwar wie eine Natur, aber sie sei nicht die eigene Natur des Menschen, sondern vom Geiste dem Menschen mitgetheilt. Darum seien die homines spirituales auch an sich psychische und die psychischen auch an sich jener Natur der Heiligkeit fähig und dazu von Gott bestimmt. Und so könne der Grund, warum die Einen die geistige, die Anderen die psychische Natur haben, weder in ihrer eigenen Substanz und Wesenheit, noch darin liegen, daß Gott sie den Einen geben, den Anderen nicht geben wolle, sondern nur darin, daß die Einen durch die Thätigkeit der Natur sie erwerben, die Anderen nicht. Und wie die geistigen Menschen durch die freie Thätigkeit ihrer Natur die Geistigkeit und Heiligkeit erworben haben, so bleibe auch in ihnen, nachdem sie geistig geworden sind, noch die Natur übrig, ohne daß sie hier auf Erden ganz durch die Uebernatur verklärt würden und gewissermaßen darin aufgingen. Darum bleibe ihr auch ihre eigenthümliche Thätigkeit und so könne sie noch immer einen Act setzen, welcher der Uebernatur widerspräche und sie aufhebe, so daß dann die geistigen Menschen wieder psychisch werden könnten. S. Scheeben, N. u. Gn. S. 162 ff.

[3] Ex una propositione de fide sc. quod principia naturalia non sufficiunt ad diligendum sperandum credendum Deum ut finem supernaturalem et ex altera cognita lumine naturali sc. quod ubi potentia naturalis non habet proportionem ad actum, necesse est eam perfici ad aliquod sibi intimum ut possit proportionari cum actu supernaturali producendo, infertur: ergo Deus aliquid infundit potentiis nostris, ut sint principia proportionata actuum supernaturalium, si quidem non tantum concurrunt per modum instrumenti ad actiones vitales et supernaturales, sed etiam ut principia formalia, per quae agens est in actu, ut sit causa proportionata cum effectu. *Bañez*, Comment. in 2. 2. 23. 2. Der Ausdruck bei *S. Thom.* gratia als principium exterius actuum hum. bedeutet die Uebernatur, läugnet aber nicht die physische Wirkung. Oportet dicere quod gratia sit in essentia animae perficiens ipsam in quantum dat ei quoddam esse spirituale et facit eam per quandam assimilationem consortem divinae naturae. *S. Thom.* qu. 27. de verit. a. 6. Quamvis gratia non sit principium esse naturalis, perficit tamen esse naturale in quantum addit spirituale. Ibid. ad 1. (Die vorliegende Frage ist übrigens wohl zu unterscheiden von der Controverse über die wesentliche Vereinigung des heiligen Geistes mit der Seele des

mögen (in actu primo der Erkenntniß und Willenskraft), durch welche ſie, im Weſen bleibend, was ſie waren, das zureichende Thätigkeitsprincip einer ſpecifiſch höheren, alle rein natürliche Kraft überſteigenden Wirkſamkeit werden[1].

Gerechten, worüber unten.) Ein phyſiſcher Einfluß iſt ein ſolcher, der das Thätigkeitsprincip der Natur ſelbſt afficirt, ein moraliſcher, welcher es nur geneigt macht; erſterer kommt nur der abſoluten Urſache zu, letzterer jeder endlichen Urſache. — der phyſiſche macht fähig, gibt das Können, Vermögen, der moraliſche macht geneigt, gibt die Actuirung; die Neigung kann auch aus dem Gegenſtande kommen (habitus acquisitus); der moraliſche aus dem Erkennen (ex parte objecti). Vgl. Gloßner a. a. O. S. 70. Scheeben, N. u. Gn. S. 98 Anm. Habitus iſt eine Beſchaffenheit oder Dispoſition des Vermögens in Bezug auf ſeine Natur = dispositio secundum quam disponitur bene vel male — beim Thätigkeitsprincip importat ordinem ad agere. Cfr. *S. Thom.* 1. 2. 49. 2. u. 3. 4; 1. 2. 50. Der habitus verhält ſich wie die Potenz zum Akt und der Akt zur Potenz; er participirt an der Natur beider. (Nach *Arist.:* habitus, quo quis agit cum voluerit. Natura potentiae quae se habet ad multa diversa.) *S. Thom.* 1. 2. 50. 5. Dicitur potentia activa esse principium agendi. 1. 41. 5. Cfr. 1. 2. 55. 2. Es iſt aber zu unterſcheiden die potentia ad esse — ex parte materiae (das Sein der Seele iſt nicht potentia ad esse, ſondern potentia obedientialis. Vgl. Gloßner a. a. O. 55) und pot. ad agere — ex parte formae. Darum ſind die geiſtigen Potenzen pot. ad agere. — Der Unterſchied der habitus iſt bedingt durch den Urſprung aus der ſpecifiſchen und individuellen Natur. *S. Thom.:* Neutro modo contingit in hominibus esse habitus nat., ita quod sunt totaliter a natura. 1. 2. 71. 2. ad 1; 63. 2 u. 3; wohl im Engel, weil er von Natur Erkenntnißformen beſitzt: sunt ergo in hominibus aliqui habitus nat. tanquam partim a natura existentes, partim ab exteriori principio. Darum die menſchlichen habit. = habit. acquis. Cfr. qu. 51. 4. Der Unterſchied der habitus alſo iſt der: die habit. acqu. = puri habit., die habit. infus. zugleich Potenzen; habitus supernaturales non habent rationem puri habitus respectu actuum supernaturalium, sed etiam potentiae. *Billuart,* De gr. diss. 6. a. 3; alſo = complementum activae potentiae. Vgl. Gloßner a. a. O. S. 59/60. Die Bezeichnung habitus ſtatt Potenz iſt ſehr paſſend: 1) ſie ſetzt die natürliche Vollkommenheit voraus, 2) ſchärft die phyſiſche Ergänzung ein; ebenda S. 61. (Habitus infus., weil über die natürlichen Vermögen; ebenda S. 110). *Arist.* in 7 physic. text. 17 Virtus est quaedam dispositio perfecti: dico autem perfectum quod est dispositum secundum naturam. *(S. Thom.) Suarez* zu prop. 5. Beguard. Concilium loquitur de lumine gloriae eo modo quo theologi loqui solent. De div. subst. l. 2. c. 14. n. 5. *S. Thom.* 1. 12. 5 (lumen gloriae) = augmentum virtutis intellectivae dispositio superaddita, ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum per modum, quo potentia fit potentior ad operandum per habitum (ad 1).

[1] Vgl. Gloßner a. a. O. S. 20. Die Verbindung und Einheit der Weſenheit Gottes mit dem übernatürlich verklärten Geiſte in der Begründung und Mittheilung ſeines höheren Lebens und ſeiner höheren Natur durch die Zeugung aus der Liebe Gottes entſpricht der Verbindung und Einheit des erhobenen Geiſtes mit Gott, in der Bethätigung der ihm mitgetheilten Kräfte in der Richtung auf das Weſen Gottes durch deſſen Erkenntniß und Liebe. Die rein creatürlichen Kräfte haben auch Gott zum Ziel, ſo auch die intellectuellen Creaturen; ſie erkennen aber Gott nur durch die Erkenntniß und Liebe der geſchaffenen Weſen, indem ſie ihn als Schöpfer der Natur erkennen und lieben. Nur der Sohn Gottes, der Eins iſt mit dem Vater in der Natur (als Form) und durch die Natur (als Zeugung) kann auch in Folge ſeiner Natur unmittelbar auf das Weſen des Vaters ſeine Thätigkeit richten, um unmittelbar ihn in ſeiner Weſenheit anzuſchauen und in innigſter Liebe mit derſelben Liebe, mit der der Vater ſich ſelbſt liebt, ihn zu umfangen. Weil nun in der Adoptivkindſchaft Gottes ebenfalls eine höhere Einheit mit Gott beſteht, läßt ſich auch eine höhere Einheit und Verbindung mit Gott durch die auf Gott gerichtete Thätigkeit und namentlich die Liebe erzielen. Wie ihre höheren Kräfte unmittelbar ihre Wurzel in der göttlichen Weſenheit haben, und ein Bild der göttlichen Lebenskraft in ihrer Eigenthümlichkeit ſind, können ſie dieſelbe göttliche Weſenheit unmittelbar zum Ob-

Das Uebernatürliche ist zugleich eine Vervollkommnung der Natur innerhalb ihrer selbst, indem diese nicht bloß über ihre Sphäre in eine höhere Sphäre emporgehoben wird, sondern auch in Rücksicht auf ihre natürliche Thätigkeit unterstützt wird [1]. Uebernatürlich ist der Heilsakt auch als vitaler, d. h. auch gerade insofern, als er ein Akt der Vernunft und des Willens ist [2]; diese übernatürliche Vitalität aber beruht auf einer dem innersten Wesen der natürlichen Vermögen eingegossenen Kraft, so daß aus ihr die übernatürliche Thätigkeit hervorgeht [3]. Die Natur selbst wird erhöht durch eine neue Form, wodurch die übernatürlichen Akte den in ihrem Lebensgrunde gehobenen Vermögen connatural werden [4].

Wie nämlich die natürlichen Handlungen deßhalb connatural aus dem natürlichen Geschöpfe erfolgen, weil sie in den Potenzen eine ihnen entsprechende unmittelbare und im Wesen eine entsprechende mittelbare Grundlage haben (ein näheres und entfernteres Thätigkeitsprincip), so will Gott auch, daß die übernatürlichen Handlungen gleichsam connatural gesetzt werden, indem er gewisse Formen oder Qualitäten verleiht, die analog sind jenen Principien der Potenzen und des Wesens, d. h. die den Potenzen entsprechenden und ihnen inhärirenden eingegossenen Tugenden und die dem Wesen der Seele

---

jekt ihrer Thätigkeit machen, sie erkennen und lieben. So liebt sie den Vater mit derselben Liebe, mit der ihn der Sohn liebt, mit der er sich selbst liebt, mit der Liebe, deren Terminus der heilige Geist und die durch denselben in unsere Herzen ausgegossen wird. (Also Einheit, d. h. Aehnlichkeit der Natur und Einheit der Verbindung: Gott mit uns, und wir mit Gott.) Vgl. Scheeben, Nat. . . . S. 104. So erklärt der hl. Thomas das „Einssein" als Charakter der Kindschaft. Darnach ist die Stelle bei Irenäus zu erklären, daß, wer aus Gott geboren sei, nicht sündigen könne. Per naturam divinam intelligimus id quod in Deo concipitur ut radix divinarum perfectionum et principium radicale divinarum operationum sc. se ipsum intuitive videndi, se ipsum amore beatifico diligendi, omnia extra se propter se faciendi. Atqui gratia sanctificans hanc fontalem et primitivam Dei perfectionem physice imitatur et exprimit. Ergo. Probo m. Homo justus vi gratiae sanctificantis radicaliter disponitur et propendet in Deum intuitive videndum, in ipsum amore beato diligendum, et omnia propter ipsum facienda, insuper est radix virtutum infusarum quae sunt divinorum attributorum imagines et participationes. Ergo. Conf. 1: Sic gratia participat naturam divinam sicut alia dona participant divina attributa. Atqui alia dona participant proprie et physice divina attributa, sic caritas proprie participat divinum amorem, lumen gloriae divinum lumen, gloria sanctorum ipsam Dei gloriam et beatitudinem. Jo. 17: Ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis — Ergo. Conf. 2° . . . Effectus et finis gratiae sanctificantis, quatenus est participatio divinae naturae, sunt reales et physici. Ergo et ipsa participatio: causa enim cujus effectus et finis sunt reales et physici, est realis et physica. Prob. Ant. Effectus gr. sanct. ut est participatio divinae naturae sunt virtutes supernaturales, quae ad illum sequuntur ut proprietates, finis est visio beatifica, atqui hae virtutes et ista visio beatifica sunt reales et physici. Ergo. *Billuart.* dist. 4. a. 3. p. 288.

[1] In Jes. 44. I. 414 d. e.

[2] *S. Thom.* 1. 95. 1; 1. 2. 85. 1 ad 1.

[3] Vgl. *Joh. a S. Thom.* in 1. p. D. Thom. t. 1. disp. 14. a. 5. n. 15 u. 13. Vgl. Schäzler. Die unendliche Güte Gottes in der Gnadenordnung feiert darin ihren höchsten Triumph, daß sie in uns Akte bewirkt, welche, insofern sie unsere Akte sind, übernatürliche Akte sind. Vgl. *S. Thom.* 1. 2. 110. 2. Gloßner a. a. O. S. 106.

[4] Vgl. *S. Thom.* 2. 23. 2: wie beim natürlichen Vermögen der concursus generalis, so auch hier.

eingegossene heiligmachende Gnade. Weil aber die eingegossenen Tugenden keine neuen Vermögen sind, sondern ein Analogon derselben, und die Gnade kein neues Wesen, sondern ein Analogon des Wesens, und jene den natürlichen Potenzen, diese dem natürlichen Wesen inhärirt, so ist die Gnade nicht Substanz, sondern Qualität, ein reales geistiges Accidens[1].

So ist denn nach der Lehre des hl. Basilius die Gnade nicht bloß als etwas Moralisches aufzufassen, vielmehr ist nach seiner Lehre die Gnade eine übernatürliche Vollendung der Natur[2]. „Die christliche Ethik hat daher

[1] Das Geheimniß der Wirkung der Gnade ist gegen inneren Widerspruch sicher gestellt durch den Begriff eines geistigen Accidens, das so lange als ein physisches gedacht werden kann, als es eine geistige Physis gibt und selbst die vorübergehenden Thätigkeiten (Akte) des Geistes ihrer Entität nach betrachtet Accidentien sind. Kann das Materielle einen geistigen Impuls empfangen, um auf das Geistige zurückzuwirken, warum sollte dann nicht auch der endliche Geist durch göttliche Allmacht einen göttlichen Impuls, der ihn zur Theilnahme am göttlichen Leben und göttlicher Seligkeit, wenn auch in unvollkommener Weise befähigt, empfangen können? Und wenn in jenem Falle trotzdem im Sinnlichen kein geistiges Accidens gesetzt wird, so wird auch im unsrigen die unendliche Natur nicht zu einem Accidens der endlichen gestempelt, sondern ein gottverwandtes gesetzt, wie dort ein geistverwandtes. Vgl. Gloßner a. a. O. S. 127. Brentano, Psychologie des Aristoteles S. 24, 26, 180, 226. (Auch die Verbindung Christi mit den Gläubigen ist nicht bloß eine moralische, sondern die innigste nach der hypostatischen. — Cfr. *S. Thom.* 3, 4. 5. Vgl. Denzinger, die vier B.B. von der Erkenntniß Gottes Bd. 1. S. 50. — Auch die Kirche ist nicht eine moralische Einheit, sondern eine reale, mystische).

[2] Daß die Natur und nicht die Persönlichkeit Träger der Gnade ist, vgl. Schäzler, a. a. O. S. 410 ff. Alle Theologen fassen die Persönlichkeit als modus der vernünftigen Natur auf S. 411. Cfr. *S. Thom.* 1, 29. 1; 3, 17. 2; q. de pot. 2. a. 14: anima separata est pars rationalis naturae sc. humanae, at non tota natura rationalis hominis et ideo non est persona. Ist also die Persönlichkeit die ganze Natur des Menschen, so muß diese mitbegriffen werden als Träger der Gnadenwirkung, s. v. Schäzler, a. a. O. S. 417. Es ist eine Verkennung des Uebernatürlichen, wenn man das Verhältniß von Natur und Uebernatur mit jenem der göttlichen Wesenheit zur Dreipersönlichkeit vergleicht. Derselbe, Neue . . . S. 278. Cfr. *Suarez*, De Trin. l. 4. c. 16. n. 6 (über περιχώρησις). Cum dicitur una persona esse in alia, non solum denotatur unitas naturae, sed praesupponitur etiam distinctio inter ea, quae in se invicem esse dicuntur. Vgl. unten über Einwohnung (caro cardo salutis. Tertull. de resurr. c. 5. v. Schäzler, Nat. . . S. 370. Ueber Ergänzung und Integration vgl. S. 100—110. *Suarez*, Prol. 4. c. 2. n. 1). Die Annahme von Mittelzuständen ist verworfen durch prop. 85. Syn. Pist. (Pius VI. Auct. fid. 26). Das Christenthum ist an sich vollkommen, ein Fortschritt findet statt nur bezüglich der Wirkung. Es ist nicht Geschichte, sondern hat nur eine. Der Grund davon ist die Uebernatürlichkeit. Vgl. v. Schäzler, Neue Unt. . . . S. 207. Die Frage, ob die Gnade mit der Sünde bestehen könne, ist bloß verständlich bei Annahme eines physischen Einflusses. Ueber diesen gibt es zwei Ansichten, die v. Schäzler richtig erklärt a. a. O. S. 207. Der Thomismus begreift sie (die elevatio) als eine übernatürliche Befruchtung unseres innersten Lebensgrundes, der Molinismus als übernatürliche werkzeugliche Erhebung einer Activität, welche dem natürlichen Grunde meiner Vermögen entspringt. Nach molinistischer Fassung gleicht die Gnade dem fruchtbaren Regen, welcher bewirkt, daß aus dem Boden meines Geistes Blüthe und Frucht emporkeimen, welche in keinem Verhältniß zu der natürlichen Tragbarkeit dieses Bodens stehen. Dem Thomismus hingegen ist die Gnade ein solches Samenkorn, das, nachdem es einmal in den Boden meines Geistes gelegt worden, alsbald diesem Boden selbst eine höhere Fruchtbarkeit gibt. (Dazu bemerkt Gloßner, daß sich diese Darstellung mehr auf die Consequenzen, als die Principien beider Systeme beziehe. A. a. O. S. 27 Anm. Die Hauptdifferenz besteht in der Erklärung des göttlichen Einflusses auf den Willen.) — Vgl. *Schouppe*, Elem. theol. dogm.

eine physische Basis. Sie ist die Blüthe einer höheren Natur. Darum zieht sich durch den ganzen Organismus der Uebernatur ein physisch-ethischer Doppelzug. Die geistige Gesinnung ist darum die ethische Frucht unserer Theilnahme an der göttlichen Natur." Weil göttlicher Natur theilhaftig geworden, sollen wir auch gottgesinnt, unser Wandel, unser Leben ein göttliches sein, eine Gesinnung, welche uns der hl. Basilius mit beredten Worten an's Herz legt: Wie der Teufel den Menschen betrachtet hatte und sah, daß dieses geringe Wesen vom Herrn zur Gleichheit der Engel berufen, um ihn durch Tugend und gemäßigten Gebrauch der irdischen Dinge zur Vollendung der Seele zu erheben . . ., da machte er seine Anlagen, die zum Guten geneigt waren, zum Bösen geneigt . . . Gedenke deiner Würde, gedenke des Vaterlandes, aus dem du vertrieben bist [1]. Wehe denen, die früh aufstehen und dem Sikera nachgehen, d. i. wehe jenen, die, sobald die Finsterniß der Unwissenheit durch Einführung der Erkenntniß Gottes verscheucht ist, nachdem die Sonne der Gerechtigkeit aufgegangen ist, da sie vorher lasterhaft und gottlos waren, nun fromm und gottesfürchtig heißen und in die Kirche Gottes aufgenommen werden, dennoch so von den fleischlichen Gelüsten sich besiegen lassen, daß sie die Besinnung verlieren und verwirrt taumeln, wie jene, die vor Trunkenheit nichts sehen. Solche Elende beklagt die heilige Schrift, die, nachdem sie die Lehre Gottes empfangen, sich dem Rausche der Leidenschaften und Gelüste hingeben [2].

Warum ist, sagt Basilius zur Erklärung des Propheten Jesaias, zur

---

II. p. 23, 25. *Jungmann*, Inst. dogm. tr. de gratia. *Hurter*, comp. theol. dogm. t. 2. Nach den Molinisten ist die Zustimmung zur Gnade entitativ ein übernatürlicher Akt, doch geht er nicht als solcher aus dem Vermögen hervor, sondern erhebt diese Bestimmtheit durch die heiligmachende Gnade oder durch den hab. inf., der eine qualitas physica ist. Die physische Wirksamkeit galt ihnen als sicherste Bürgschaft für die Uebernatürlichkeit eines Aktes. Gloßner, a. a. O. S. 78. Daß die Thätigkeit, wodurch Gott die Gnade verleiht, nicht ein eigentliches Schaffen ist, scheint auch Basilius anzudeuten (vgl. oben: in Ps. 33, 4). Ueber die Art, wie Gott die Gnade bewirke, sind verschiedene Ansichten resp. Bezeichnungen: creari oder concreari: *Alex. Hal., S. Bonav., Scotus, Paludanus, Capreolus.* Sed dicendum cum aliis nec creari nec concreari, sed educi de potentia obedientiali. *Goudin* q. 6. a. 1. p. 315. Vgl. *S. Thom.* q. 27 de verit. a. 3. ad 9. De virt. in comm. a. 10. ad 13. Darum setzt er 1. 2. 113. 3 die Rechtfertigung des Gottlosen der Schöpfung als zwei verschiedene Thätigkeiten gegenüber. Nach *S. Thom.* 1, 45. 4: gratia non est forma subsistens, sed inhaerens. Ergo non creatur. *Goudin* l. c. *S. Thom.* 1, 2. 110. 2. ad 3. Daher häufig reformatio, restauratio, vivificatio, resuscitatio, regeneratio. Die Thätigkeit, wodurch Gott die Gnade hervorbringt, ist vor der Schöpfung ausgezeichnet: 1) ex parte principii formalis effectivi (natur. divin.). *S. Thom.* 1. 2. 112. 1; 2) ex sua specifica ratione (divina quaedam generatio) cfr. 1 Joh. 3, 13; 3) ex parte termini (bonum divinum) cfr. 1 Cor. 6, 17; Joh. 17, 21. *Suarez* lehrt, daß die hab. inf. nicht geschaffen, sondern educirt seien. Metaph. I. disp. 16. sect. 3. Cfr. *S. Thom.* 1. 2. 110. 2. ad 3. *Goudin* q. 6. p. 314.

[1] Laciz. II. 594 b. Ganz ähnlich sagt der hl. Leo d. Gr.: Deponamus ergo veterem hominem cum actibus suis et adepti participationem generationis Christi carnis renuntiemus operibus. Agnosce, christiane, dignitatem tuam et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. Serm. 21 in Nat. Dom. 1. Cfr. Jes. 51, 12: Quis tu?

[2] Das frühere Leben werde Finsterniß und Nacht genannt, weil die Vernunft noch nicht entwickelt und unvollkommen und die Seele in Unverstand versunken ist oder weil

Bezeichnung der weißen Dinge Schnee und Wolle genommen? Weil die Wolle, obschon sie von Natur weiß ist, durch sorgfältige Behandlung weißer gemacht wird, als sie von Natur ist. Aber auch das Leben des Menschen, wenn es durch Tugendübung die natürlichen Anlagen vervollkommnet, kann zu einem hohen Grade von Tugend sich erheben. Und der Schnee, der seinen Bestandtheilen nach Wasser ist, wird durch Zutritt der Luft weiß, wenn durch die Gewalt des Windes die Feuchtigkeit in den Wolken zerschlagen wird und durch heftige Bewegung zu Schaum aufgeht und, durch die Kälte der Luft verdichtet, gewissermaßen Bestand und Schwere erhält und dem natürlichen Gewichte zufolge herabfällt. Ebenso wird auch die Seele, welche ihre natürlichen Anlagen sowohl durch eigene Tugendübung als auch durch die Hülfe des heiligen Geistes vervollkommnet und entwickelt, in dem gerechten Gerichte Gottes des Glanzes würdig, der durch die Gnade Gottes den Heiligen verliehen wird [1].

Zweiter Theil.

Nothwendigkeit der Gnade.

Erstes Kapitel.

Nothwendigkeit der äußeren Gnade.

Ist der Mensch zu einer übernatürlichen Ordnung berufen, so folgt daraus von selbst die Nothwendigkeit der Gnade, sowohl der äußeren, wie der inneren [2]. Von ihm ist das Heil, sagt der Psalmist, indem er in prophetischem Geiste die zukünftige Gnade der Menschwerdung Christi voraussah [3]. Ein solcher Geist ist uns verliehen, der das Gute bewahren und die Feinde sehen und wahrnehmen kann. Allein weder aus sich, noch vermittelst der irdischen Dinge kann er zum Himmel aufsteigen. Zu ihm, der aus Uebermuth hinabgestürzt war, stieg darum der Herr hinab, und der Wohlthat und des Heiles wegen vernichtete er die Gemeinschaft und Verbindung desselben mit dem Bösen [4]. So lehrt Basilius von der Erlösungs-

der Geist wegen seiner Trennung von Gott in tiefe Finsterniß gehüllt, gleichsam davon bedeckt ist. In Jes. 5, 159. I. 492.

[1] In Jes. 44. I. 414 d.e. Vgl. c. Eun. I. Schluß, über unsere Aehnlichkeit mit Gott durch gute Werke. *S. Thom.* 1. 2. 110. 2 ad: assumptio, quae fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quandam participationem divinae naturae secundum quandam assimilationem ad bonitatem illius. Cfr. 3. 3. 4. ad 3.

[2] Eph. 1, 3—5, 9—12; 2, 4—7, 8—10; 1, 1. 6; 12, 14. Vgl. Kleutgen, a. a. O., 6. Abthlg., 2. Hauptst.

[3] In Ps. 61, 2. I. 194 b. [4] In Jes. 2, 92. I. 443 d.

bedürftigkeit nach dem Falle. Es fragt sich hier zunächst, wie weit sich die Nothwendigkeit der äußeren Offenbarung erstreckt [1].

Jene Wahrheiten, welche die natürliche Religion und Moral umfassen, würde der Mensch, wenn die Kräfte seiner Natur ungeschwächt geblieben wären, der obigen Entwicklung zufolge ohne außerordentliche Hülfe Gottes erkennen können; da aber durch den Fall des Menschen die natürlichen Vermögen geschwächt sind, so liegt in dem jetzigen Zustand eine moralische Nothwendigkeit einer außerordentlichen Hülfe vor auch bezüglich der natürlichen Wahrheiten.

Jene Wahrheiten dagegen, welche der übernatürlichen Ordnung angehören, die Erhebung des Menschen zu einer übernatürlichen Ordnung und Seligkeit, den Verlust jener Gnade und die Wiederherstellung durch die Erlösung und alle anderen Lehren, welche hieraus folgen, konnte der Mensch nicht anders als durch eigentliche übernatürliche Offenbarung erkennen. Die Nothwendigkeit der Offenbarung dieser Wahrheiten ist, weil sie seiner natürlichen Erkenntnißkraft unerreichbar sind, eine absolute [2]. Darum lehrt

[1] Eine Offenbarung erfordert Mittheilung und Erkenntniß von Wahrheiten, die die Vernunft absolut oder wenigstens im vorliegenden Falle nicht aus sich finden kann. Wenn daher von der Nothwendigkeit der Offenbarung die Rede ist, so gilt das in dem Sinne, daß die Offenbarung nothwendig ist, um die christliche Wahrheit zu erkennen und zum Heile zu gelangen, nicht aber, als ob Gott die Offenbarung nicht versagen könne. Bezüglich der Erkenntniß der Wahrheiten sind zu unterscheiden die Wahrheiten der natürlichen und übernatürlichen Ordnung. Zu jenen gehören Gottes Dasein und Eigenschaften, unser natürliches Verhältniß zu ihm und unsere natürliche Bestimmung, und der Weg, zu ihr zu gelangen, das natürliche Sittengesetz. Homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem, qui comprehensionem rationis excedit secundum illud Isaiae: Oculus non vidit . . . Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare ad finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt. *S. Thom.* l. 1, 1. Deum esse et alia hujusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. 1, neve sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, ut gratia naturam et perfectio perfectibile. 1. 2. 2. Vgl. oben natürl. Ordnung; ad ea quoque, quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum homini proveniret. *S. Thom.* 1. 1. 1. Die äußere Offenbarung ist zu unterscheiden von der innern und diese wiederum von der bloßen Erkenntniß durch die Gnade. Durch die innere Erleuchtung erkannten die Heiden den wahren Gott und unser Verhältniß zu ihm, durch innere Offenbarung wurden die Propheten belehrt über die Menschwerdung des Sohnes Gottes. — Hermes u. A. lehrten, die innere Erleuchtung genüge ohne die äußere Gnade = Offenbarung; es ist die Gnade also eine Nachhülfe der Vernunft, wodurch die intellektuellen Kräfte den vollen Gebrauch erhalten (unbehindert durch die Sinnlichkeit und andere Uebel).

[2] Conc. *Vatic.* const. 1. c. 2. Revelatio absolute necessaria dicenda est, quia Deus infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda sc. bona divina, quae humanae mentis intelligentiam superant. can. 3. S. q. d. hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superat, divinitus evehi non posse, sed ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse, a. s. — Es kommt nicht darauf an, ob diese Offenbarung eine innere oder äußere sei, genug, daß in Wahrheit die übernatürliche Ordnung nur auf übernatürlichem Wege erkannt werden kann. Nothwendig ist die Kenntniß zweier Wahr-

Basilius, daß es Wahrheiten gäbe, zu deren Erlernung man Gott zum Lehrmeister haben müsse [1]. Die Erkenntniß von der christlichen Heilsordnung ist darum eine rein übernatürliche, nur durch übernatürliche göttliche Offenbarung möglich.

Zweites Kapitel.

Nothwendigkeit der inneren Gnade.

§ 1. Nothwendigkeit der inneren Gnade zur Erkenntniß.

Erster Artikel. Möglichkeit der Erkenntniß einzelner natürlichen Wahrheiten ohne die Gnade.

Die Möglichkeit der Erkenntniß einzelner Wahrheiten der natürlichen Ordnung durch den bloßen Gebrauch der Vernunft ergibt sich schon aus dem, was wir als die Lehre des hl. Basilius über die verschiedenen Zustände dargestellt haben. Aber er spricht sich auch direkt darüber aus: Die Welt ist eine Erziehungsanstalt für alle vernünftigen Wesen, denn durch die sichtbaren und sinnenfälligen Dinge führt sie den Geist gleichsam mit der Hand zur Betrachtung des Unsichtbaren, wie der Apostel sagt (. . . Rom. 1, 10)[2]. „Und alle seine Werke sind Glaube." Was ist es, was er (der Psalmist) damit sagt? Sein Werk ist der Himmel, sein Werk die Erde, sein Werk das Meer, die Luft, alles Lebloſe und Lebende, alles Vernünftige und Unvernünftige. Wie nun ist Alles Glaube? Welcher Glaube ist in den lebloſen Dingen? Welches ist der Glaube der unvernünftigen Thiere? Welcher Glaube ist im Steine? Welcher Glaube im Hunde? Kein lebloſes und kein unvernünftiges Geschöpf hat einen Glauben. Und doch hat dieser Ausspruch keine

---

heiten: Christus der einzige Weg zum Leben, Gott ist gerecht und gütig. Warum so viele Heiden ohne Offenbarung? Antwort (Rom. 11): Schuld und Geheimniß! (S. unt. Der Heilswille Gottes für Alle.) *Ripalda*, De ente supernat. t. 1. disp. 20. sect. 21. 23. u. disp. 63. n. 19 u. 25; dicendum est ex lege Dei voluntaria nunquam dari auxilium saltem efficax ad dilectionem supernaturalem in Deum absque praevia instructione fidei strictae. disp. 20. n. 123. Cfr. Hebr. 11. 1. 6. Sine fide impossibile est placere Deo. Conc. *Trid.* s. 6. c. 7. 6. 6. Sine fide nulli unquam justificationem contigisse. Nach *Lugo* (De virt. fid. div. disp. 12. sect. 1. n. 7—10. 48 sq.) hätte Gott die Heiden ohne die christliche Offenbarung durch den Glauben zum Heile führen können, indem sie die Ur- und spätere Offenbarung und deren göttlichen Ursprung durch die Gnade unterstützt erkannten; bezüglich der zur Sündenvergebung nöthigen Hoffnung genügte, daß in jenem Glauben der Beweis lag, daß Gott dem Menschen auf irgend eine Weise die Möglichkeit einer Aussöhnung mit ihm kundgemacht habe (Glaube an den Erlöser). — Hermes lehrt die Nothwendigkeit der Gnade nur wegen des Falles. Vgl. Kleutgen a. a. O.

[1] Διδασκαλία (s. oben S. 31). Der hl. Chrysostomus sagt (1 Cor. hom. 7): Das Evangelium sei Geheimniß, weil es von einem Geschöpfe nur insoweit erkannt werde, als Gott es verkündigen lasse und das Verständniß möglich mache (d. h. Nothwendigkeit äußerer Offenbarung und innerer Erleuchtung). Vgl. *S. Ambr.* ep. 12. resp. 12 ad Val., de fide ad Grat. l. 1. c. 10. *S. Leo M.*, De Nat. Dom. serm. 9. *S. Cyrill.* c. Nest. l. 3 (initio). *S. Hieron.*, Comment. in Ephes. l. 2. c. 3.

[2] Hexaem. 1. 6. I. 6.

Ausnahme gemacht, sondern Alles einbegriffen, indem er sagt: Alle seine Werke sind Glaube. Was ist es also, was er sagt? Du magst, sagt er, den Himmel und seine Ordnung betrachten, so ist er dir ein Führer zum Glauben, denn er gibt dir seinen Urheber durch sich selbst zu erkennen; oder den Schmuck der Erde, so wird auch durch diesen wieder der Glaube an Gott vermehrt. Denn nicht durch die fleischlichen Augen gelangen wir zur Erkenntniß Gottes und zum Glauben an ihn; sondern vermittelst der Kraft des Geistes schauen wir den Unsichtbaren durch das Sichtbare. Also sind alle seine Werke Glaube. Betrachtest du den Stein, so beweist er auch einigermaßen die Macht des Schöpfers; ebenso wenn du eine Ameise oder eine Mücke oder eine Biene betrachtest. Oft leuchtet aus dem Kleinsten gerade die Weisheit des Künstlers hervor. Denn Der, welcher den Himmel ausgespannt und das große unermeßliche Meer ausgegossen hat, der ist es auch, der den äußerst dünnen Stachel der Biene wie eine Röhre ausgehöhlt hat, damit das Gift durch denselben sich ergieße. Alle seine Werke also sind Glaube. Nichts gebe dir Anlaß zum Unglauben. Sage nicht: Dieses ist aus Zufall entstanden und Jenes aus Zufall oder von selbst geschehen. Nichts geschieht ohne seine Anordnung, nichts ohne eine bestimmte Zeit, nichts ist vergebens geschaffen, nichts geschieht in den Dingen aus Zufall . . . .[1] Es preiset den Herrn derjenige, welcher mit hohem Schwunge des Geistes und durch tiefe Betrachtungen die Größe der Schöpfung erkennt, um in der Größe und Schönheit der Geschöpfe ihren Urheber zu betrachten. Denn je tiefer Jemand die Weise erforscht, auf welche alle Dinge gemacht worden sind, und wie sie geleitet werden, um so mehr lernt er die Herrlichkeit des Herrn kennen, und desto mehr wird er Gott verherrlichen, so viel bei ihm steht . . . Man muß aber von allem Weltgetümmel ganz und gar frei sein und völlige Ruhe in der verborgenen Rathskammer des Herzens hergestellt haben, wenn man an die Betrachtung der Wahrheit gehen will . . . Wie es dem verdunkelten Auge unmöglich ist, die sichtbaren Gegenstände genau zu fassen, ebenso kann auch das beunruhigte Herz sich nicht mit der Betrachtung der Wahrheit beschäftigen. Zurückziehen muß man sich deßhalb von den weltlichen Dingen und weder durch das Auge noch durch das Ohr, noch durch einen anderen Sinn fremde Gedanken der Seele zuführen[2].

Wie die Seele der Weg zur Gotteserkenntniß ist, beschreibt Basilius folgendermaßen: Die gründliche Selbstbetrachtung wird dir eine mächtige Leitung auch zur Gotteserkenntniß sein; denn wenn du auf dich selbst einen Blick richtest, so wirst du nicht nöthig haben, aus dem Bau des Universums den Schöpfer zu erschließen, sondern in dir selber, dieser kleinen Welt[3], wirst du die große Weisheit des Schöpfers erkennen. Als körperlos lerne Gott fassen, aus der Körperlosigkeit der Seele in dir, als unumschränkt vom Ort, da auch der Geist an und für sich nicht an einen be-

[1] In Ps. 32. 3. I. 134. [2] In Ps. 33. 3.

[3] Der Gedanke, daß der Mensch einen Mikrokosmos im Makrokosmos darstelle, zuerst bei *Aristoteles*, De anim. III. 11. p. 434. a. 13 entwickelt. Vgl. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, S. 231. Cfr. *S. Greg. Nyss.*, De an. et resurr. (Migne) III. p. 26. 60 a. b., de hom. opif. c. 1. I. 129 c. d. S. van Endert, Der Gottesbeweis . . . Freib. 1869.

ſtimmten Ort gebunden iſt, ſondern nur wegen ſeiner Verbindung mit dem Leibe an eine beſtimmte Stelle gefeſſelt iſt. Ueberzeuge dich von der Unſichtbarkeit Gottes, indem du deine Seele betrachteſt, da auch ſie für das leibliche Auge unfaßbar iſt. Denn weder hat ſie Farbe, noch hat ſie Geſtalt, noch trägt ſie irgend ein körperliches Siegel, ſondern aus ihren Thätigkeiten wird ſie erkannt. So wirſt du auch in Bezug auf Gott eine Wahrnehmung durch das ſinnliche Auge nicht verlangen, ſondern deinem geiſtigen Wahrnehmungsvermögen vertrauend, faſſe eine geiſtige Vorſtellung von ihm. Bewundere den Künſtler, wie er die Kraft deiner Seele mit dem Körper verbunden, ſo daß ſie bis zu den äußerſten Theilen dringt, die weit von einander abſtehenden Glieder zu harmoniſcher Gemeinſchaft führt. Betrachte, wie die Kraft von der Seele in den Leib eingeſtrömt wird und wie hinwiederum der Leib die Seele in Mitleidenſchaft zieht, wie der Leib aus der Seele das Leben empfängt, wie anderſeits die Seele vom Körper Schmerzempfindungen aufnimmt; betrachte weiter, welche Aufbewahrungsorte ſie für die erlangten Kenntniſſe hat; warum das Hinzukommen neuer Gegenſtände die Kenntniß der früheren nicht verdunkelt, ſondern die Erinnerungen an dieſelben klar und unverworren bleiben, und in dem vorzüglichſten Theile der Seele, wie in einer ehernen Säule eingegraben, bewahrt werden . . . Richte nach Betrachtung der Seele auch auf den Bau deines Körpers deinen Blick und bewundere, wie angemeſſen ihn der höchſte Künſtler als Wohnung für die vernünftige Seele zubereitet hat. Er hat unter allen lebenden Weſen den Menſchen allein aufrecht geſtaltet, damit du ſchon aus ſeiner Geſtalt erkenneſt, daß dein Leben mit dem Himmel verwandt ſei. Denn während alle Thiere zur Erde blicken, iſt dem Menſchen der Aufblick zum Himmel natürlich .... Auch die Sinne verrathen eine wundervolle Anordnung: aus all' dieſem wirſt du die unergründliche Weisheit des Schöpfers erkennen. Habe alſo Acht auf dich ſelbſt, damit du auf Gott Acht habeſt [1].

Nachdem Baſilius an einer anderen Stelle von den Verirrungen der Heiden bezüglich der Erkenntniß geſprochen, fügt er bei: „Fürwahr, dieſer Reichthum an Weltweisheit wird ihnen einſt die größere Verdammung verſchulden, weil ſie in eitlen Dingen ſo ſcharfſichtig waren, für die Erkenntniß der Wahrheit aber freiwillig ſich ſelbſt blind machten. Sie bemeſſen die Entfernung der Sterne und beſchreiben die ihnen immer ſichtbaren; ſie geben die Sterne an, die um den Südpol liegen und den dortigen Bewohnern ſichtbar, uns aber unbekannt ſind, und ſie theilen die Breite des Nordens und den Thierkreis in zahlloſe Räume ein; und ſie beobachteten genau die Wendungen, den Stillſtand, die Abweichungen der Geſtirne und die Bewegung aller gegen die vorangehenden, und in welcher Zeit jeder Planet ſeinen Lauf vollendet. Eine Kunſt aus allen haben ſie nicht gefunden, nämlich die, zu erkennen, daß Gott der Schöpfer aller Dinge und der gerechte Richter iſt, der für die Handlungen dieſes Lebens eine entſprechende Vergeltung herbeiführt [2]. Gewiß beſitze der

---

[1] Attende n. 7. Cfr. *S. Greg. Naz.* l. c. Vgl. *Cicero*, De nat. Deor. l. 2; hierüber *Petav.*, De Deo l. 1. c. 1.

[2] Hexaem. l. 4. I. 4. 5. Alsdann führt Baſilius die Anſicht Einzelner an: die Engel ſeien ſchon vor der ſichtbaren und körperlichen Welt geſchaffen (ὡς ἔοικε); hom. 2.

Menſch das Vermögen, ſeinen Schöpfer und Werkmeiſter zu erkennen, lehrt Baſilius wieder an einer anderen Stelle[1]. Wenn du alſo nachdenkeſt, wirſt du finden, daß Gott gütig ſei[2]. Auch von denen, die Gott nicht kannten, ſagt er, werde Wiſſenſchaft, Verſtand, Rath, Stärke, Weisheit, Frömmigkeit geübt[3]. Gott verleihe euch, ſagt er am Schluſſe ſeiner dritten Homilie über das Sechstagewerk, in Allem Erkenntniß ſeiner Wahrheit, damit ihr aus dem Sichtbaren den Unſichtbaren erkennt, und aus der Größe und Schönheit der Geſchöpfe eine würdige Vorſtellung über unſeren Schöpfer gewinnt (das Unſichtbare . . . Rom. 1, 20) . ., ſo daß wir an allen ſichtbaren Dingen (Erde, Luft, Himmel, Waſſer, Nacht) . . . deutliche Denkmäler unſeres Wohlthäters erkennen können[4]. Sehr bezeichnend entwickelt Baſilius das Verhältniß der Erkenntniß zum Glauben[5]: Was geht voran, die Erkenntniß oder der Glaube? Wir ſagen, daß überhaupt in den Wiſſenſchaften der Glaube der Erkenntniß vorausgeht; wollte aber Jemand ſagen, daß in unſerer Lehre die Erkenntniß dem Glauben vorausgehe, ſo weichen wir von ſeiner Meinung nicht ab, wenn nur eine Erkenntniß gemeint iſt, welche der menſchlichen Faſſungskraft entſpricht. Denn bei den Wiſſenſchaften muß man zuerſt glauben, daß dieſer Buchſtabe A ſei, und dann erſt, wenn man die Buchſtaben und die Ausſprache gelernt hat, gelangt man zum genaueren Begriff von der Bedeutung des Buchſtabens. Aber beim Glauben an Gott geht der Gedanke vorauf: Gott iſt; dieſen Gedanken aber ſchöpfen wir aus den Geſchöpfen. Denn daß er weiſe und mächtig und gut iſt, und alles Unſichtbare an ihm lernen wir aus der Erſchaffung der Welt durch Denken kennen. So nun ſehen wir ihn als unſeren Herrn an. Denn weil Gott der Schöpfer der ganzen Welt iſt, wir aber ein Theil der Welt ſind, ſo iſt Gott unſer Schöpfer. Auf dieſe Erkenntniß folgt der Glaube, und auf einen ſolchen Glauben die Anbetung[6]. In die Welt ſind wir nicht

in Hexaem. n. 5 ſagt er davon: εἰ περ τί ἦν πρὸ τῆς αἰσθητοῦ τούτου καὶ φθαρτοῦ κόσμου συστάσεως.

[1] In Ps. 48. 8. I. 184. Nach thomiſtiſcher Anſicht bedarf es jedoch eines auxilium speciale (nicht Gnade im eigentlichen Sinne). *Goudin*, l. c. qu. 3. a. 2. p. 143. Cfr. *S. Thom.* 1. 2. 109. I.

[2] In fam. et sicc. 5. II. 67 d. [3] In Jes. 4. 134. I. 472.

[4] Hexaem. III. 10. I. 32 d. [5] Vgl. oben: Natürliche Erk.

[6] Ep. 235. I. III. 359. Vgl. ep. 234. 2 u. 3. Vgl. Hettinger, Fundamentaltheologie. II. S. 342. Conc. *Vatic.* cap. 4. Wenn Baſilius (wie auch andere Väter, ſ. Hettinger a. a. O. 342) die Philoſophie tadelt, ſo geſchah dieß nur gegenüber ihrer Entartung und der unberechtigten Anwendung derſelben auf die Myſterien des Chriſtenthums, beſonders durch die Gnoſtiker und Arianer. Die Gnoſtiker ſtützten ſich auf die platoniſche Philoſophie, die Arianer waren die Erſten, die ſich auf Ariſtoteles beriefen. Aus dem ariſtoteliſchen Zeugungsbegriff (ſ. unt.) polemiſirte Eunomius gegen die Gottheit des Sohnes (aus dem Begriff ingenitus). Baſilius ſpricht nur gegen dieſe Einwendung, nicht gegen die ariſtoteliſche Philoſophie überhaupt, wie *Socrates*, Hist. tripartita l. 5. c. 13 fälſchlich annimmt. Vgl. *Petavius*, De Trin. c. 3. § 1 sq. *S. Basil.*, c. Eun. 1, 4. I. 214; 1, 9. I. 221. Baſilius von *Joh. Damasc.* (In eclog. tit. 76. ep. 18) citirt: τεχνολογοῦσι λοιπον, οὐχι θεολογοῦσιν οἱ ἄνθρωποι. S. Einleitung S. 3. „Mauer der falſchen Lehre." Vgl. jedoch in Jes. 2. I. 444. — Der hl. Auguſtinus (de Mag.) und der hl. Thomas (de Verit. qu. 11. a. 1) lehren, daß wir manche unbekannte Wahrheiten durch eigenes Nachdenken finden, und durch fremde Belehrung keine erkannt hätten, wenn wir nicht vorher durch uns ſelbſt andere erkannt hätten; daß wir

anders als wie in eine Schule eingetreten und sollen, da wir Verstand haben und Augen zur Erkenntniß Gottes, wie durch Schriftzüge erkennen aus der Verwaltung und Leitung des Universums, damit die, welche freiwillig mit der Erforschung der Wahrheit bemüht sind, aus der erhaltenen Hülfe würdig vorbereitet, der Wohlthat der Anschauung von Angesicht zu Angesicht theilhaftig werden. Anderswo sagt Basilius: Der Glaube gehe der Rede voraus, nicht der Beweis; der Glaube, der den Geist mehr zur Beistimmung zieht, als Vernunftbeweise; der Glaube, welcher nicht durch nothwendige Schlüsse, sondern durch die Wirksamkeit des Geistes erzeugt wird . . . Niemand aber, so fährt er fort, möge meiner Rede spotten, als ob wir ohne irgend welchen Beweis die Hörer veranlaßten, was wir sagen, zu glauben [1]. „Weil die Genesis des Glaubens ihre Wurzel sowohl in der Erkenntniß als im Willen hat" [2], so sagt Basilius: Was wir von Jugend auf von den Vätern gehört und wegen der Liebe zum Guten ohne Prüfung aufgenommen, das können wir sagen, wiewohl das die Unverschämtheit der Christusbekämpfer nicht vernichten wird (denn welche Rede könnte stärker als ihre Angriffe erscheinen?), aber es wird denen, die den Herrn lieben und die aus dem Glauben vorher empfangene Lehre für stärker halten als Vernunftbeweise, eine starke Ueberzeugung bieten [3]. Die Erkenntniß entspringt aus den Wirkungen und die Anbetung aus der Erkenntniß . . . . So folgt die Anbetung auf den Glauben und der Glaube wird durch die Macht gestärkt. Sagst du aber, daß derjenige, welcher glaubt, auch erkenne, so erkennt er auch dadurch, wodurch er glaubt; oder auch umgekehrt, wodurch er erkennt, dadurch glaubt er auch. Wir erkennen aber Gott aus seiner Macht; daher glauben wir an den, welchen wir erkannt haben, und beten denjenigen an, an welchen wir glauben [4].

---

durch die Rede nur insofern zu Erkenntnissen gelangen können, als wir die Wahrheit dessen, was uns gesagt wird, vermöge des Lichtes der Vernunft eingesehen haben. *S. Aug.* in Jo. tr. 10. 106: Exceptis enim paucis, in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem. — Creator omnipotens a cunctis insensibilibus irrationabilibusque distinctum rationalem creaturam hominem condidit, quatenus quid ageret ignorare non posset. Naturae enim lege scire compellitur sive pravum sive rectum sit quod operatur . . . Quia malum, quod faciunt, noverunt, habent testem conscientiam, habent judicium rationem suam. In peccato igitur, quod committunt, prius contra se judicium suae rationis inveniunt et post ad distinctionem aeterni examinis perducuntur. *S. Greg. M.*, Moral. l. 27. c. 25. Cfr. *S. Joh. Damasc.*, De fide orthod. l. 1. c. 1. *Tertull.*, Apol. l. 2. c. 17 u. 18, de spectac. c. 2; de testim. an. c. 5. *S. Hier.* in Gal. c. 1. v. 16. *Clem. Alex.*, Strom. l. 7: φιλοσοφία ἡ Ἑλληνικὴ οἷον προκαθαιρεῖ καὶ προεθίζει τὴν ψυχὴν εἰς παραδοχὴν πίστεος, ἐφ' ἣ τὴν γνῶσιν ἐποικοδομεῖ ἡ ἀληθεία. Durch das Vernunftlicht ist der Geist das Bild der unerschaffenen Wahrheit; vgl. Kleutgen, a. a. O. S. 61. Der Glaube setzt das Wissen voraus, weil es ja unmöglich ist, Gottes Wort mit Zuversicht zu umfassen, wenn man nicht erkennt, daß es Gottes Wort ist. Das Wissen ist, wenn auch nicht Ursache, so doch Bedingung unseres Glaubens, denn ohne Wissen von Gottes Sein und Wahrhaftigkeit ist der Glaube an die göttliche Offenbarung gar nicht denkbar.

[1] In Ps. 115. II. 371. [2] Hettinger, a. a. O. S. 426.

[3] Ep. 236. III. 360.

[4] Ep. 234. Schluß. Ueber die Entwicklung des katholischen Glaubenslebens sagt Basilius (ep. 223. 3. III. 338): „Dieses Einen wage ich mich zu rühmen im Herrn,

Zweiter Artikel. Unmöglichkeit der Erkenntniß aller natürlichen Wahrheiten ohne die Gnade.

Der Name Erkenntniß, lehrt Basilius, habe viele Bedeutungen, da etwas erkannt werden könne aus der Zahl, aus der Größe, aus der Kraft, aus der Seinsweise, aus der Zeit der Erzeugung, aus der Wesenheit. Wir bekennen, sagt er, daß wir wissen, was von Gott erkannt werden kann, aber auch hinwieder, was unseren Begriff übersteigt. Wie du also, wenn du mich fragtest, ob ich wisse, was der Sand sei, und ich antwortete, daß ich es wisse, offenbar meiner spotten würdest, wenn du sogleich auch die Anzahl desselben zu wissen verlangtest, weil deine erste Frage auf die Gestalt des Sandes sich bezog, die zweite Spottfrage auf die Zahl desselben gerichtet wurde. Es ist dieß ein Trugschluß, wie wenn Einer sagte: kennst du den Timotheus? wenn du nun den Timotheus kennst, so kennst du auch seine Natur; nun aber hast du zugegeben, daß du den Timotheus kennst, also gib uns eine Erklärung von der Natur des Timotheus. Ich aber kenne den Timotheus und kenne ihn nicht, aber nicht in derselben Beziehung und in demselben. Denn nicht in der Beziehung, in welcher ich ihn kenne, kenne ich ihn nicht, sondern in einer Hinsicht kenne ich ihn, und in einer anderen kenne ich ihn nicht. Denn ich kenne ihn hinsichtlich seiner Gestalt und seiner übrigen Eigenschaften, ich kenne aber nicht seine Wesenheit. Auf diese Weise kenne ich auch mich und kenne mich nicht; da ich weiß, wer ich bin, kenne ich mich; ich kenne mich nicht, sofern ich meine Wesenheit nicht kenne[1]. Kein Wort gibt es, das die ganze Natur Gottes umfaßt und sie vollkommen ausdrücken könnte; aber mehrere und verschiedene, ein jedes in der ihm eigenen Bedeutung, geben uns einen, im Vergleiche mit dem Ganzen zwar durchaus dunkeln und äußerst unvollständigen Begriff. Unter den Worten nämlich, welche Gott beigelegt werden, bezeichnen einige das, was Gott hat und ist, andere aber, im Gegentheile, was er nicht hat und nicht ist. Denn aus diesen beiden Dingen, nämlich aus der Verneinung dessen, was Gott nicht zukommt, und aus der Bejahung dessen, was ihm eigenthümlich ist, wird uns gleichsam ein Kennzeichen Gottes gegeben[2]. Von welchem Hochmuthe und von welcher Ueberhebung zeugt schon der Wahn, das Wesen Gottes selbst, der über Alles erhaben ist, sogar ergründet zu haben; sie übertreffen an Hochmuth selbst den, der gesagt hat: Ueber die Sterne hinaus will ich meinen Thron auf-

daß ich niemals irrige Ansichten von Gott gehabt habe, oder anders dachte und später von meiner Ansicht abging, sondern den Begriff von Gott, den ich in meiner Jugend von meiner seligen Mutter und meiner Großmutter Makrina empfing, bewahrte ich immer in mir und ließ ihn sich entwickeln; denn ich vertauschte nicht, da meine Vernunft reif geworden, Ansichten mit Ansichten, sondern vervollkommnete die Anfangsgründe, welche mir von ihnen waren beigebracht worden. Wie nämlich der Same, wenn er wächst, aus einem kleinen größer wird, aber an sich selbst derselbe bleibt und nicht der Art nach sich ändert, sondern durch Wachsthum vervollkommnet wird, so auch glaub' ich, daß bei mir ebendieselbe Lehre sich entwickelt und vervollkommnet hat, nicht aber an die Stelle der anfänglichen Lehre die jetzige getreten ist."

[1] Ep. 235. 2. III. 359.

[2] Daraus der Beweis, daß der Begriff ingenitum, weil negativ, nicht die Substanz Gottes sei; c. Eun. 1. 10. I. 222.

schlagen (Jes. 14, 13 . . . .), indem sie sich zwar nicht an die Sterne oder den Himmel wagen, aber sich rühmen, die Wesenheit Gottes, aller Dinge selbst zu erforschen. Wie aber will er dieselbe erkannt haben? aus der allgemeinen Erkenntniß? Allein diese lehrt uns, daß Gott, nicht aber, was er sei. Aus der heiligen Schrift (Ps. 138, 6. Jes. 53, 8. Rom. 11, 33) beweist dann Basilius, daß selbst bei der übernatürlichen Gotteserkenntniß das Wesen Gottes etwas Unerreichbares bleibt. Er fährt dann fort: Sonst möchten sie das Wesen der Erde, die sie bewohnen, erklären, damit man ihnen dann auch in den Dingen, die alle menschliche Erkenntniß übersteigen, Glauben schenke[1]. An Eunomius schreibt Basilius: Wer behauptet, daß man die Natur der Dinge erforschen könne, der hat ohne Zweifel auf einem gewissen Wege und durch eine gewisse Reihenfolge seinen Geist zur Kenntniß der Dinge hingeführt, und indem er ihn zunächst in leicht verständlichen und geringen Dingen geübt hat, hat er ihn schließlich zu jener Erkenntniß, welche allen Verstand übersteigt, emporgeleitet. Wer sich also rühmt, die Erkenntniß der Dinge erlangt zu haben, der möge uns die Natur eines der kleinsten Thiere, die wir sehen, erklären und sagen, wie die Natur der Ameise beschaffen sei . . . Wer also der Erkenntniß alles Seienden sich rühmt, möge uns vorab die Natur der Ameise erklären, und dann erst die Natur der über allen Verstand erhabenen Macht erforschen. Wenn du nun die Ameise noch nicht einmal durch deine Forschung erkannt hast, mit welchem Rechte behauptest du prahlerisch, die unerforschliche Natur Gottes zu erkennen?[2] Ich glaube, fährt Basilius an der obigen Stelle später fort[3], „daß dieß Begreifen der Wesenheit Gottes über die Kraft nicht nur der Menschen, sondern sogar jeder vernünftigen Natur hinausgehe; unter der vernünftigen Natur verstehe ich hier die geschaffene Natur, denn allein vom Sohne und dem heiligen Geiste wird der Vater erkannt . . . (Matth. 11, 27 und 1 Cor. 2, 10) . . . Welchen besonderen Vorzug lassen sie also der Erkenntniß des Eingebornen oder des heiligen Geistes übrig, wenn sie die Wesenheit selbst begreifen? Denn indem sie dem Eingebornen die Betrachtung der Macht, Güte und Weisheit Gottes zutheilen, werden sie keinen ihnen angemessenen Begriff von der Wesenheit bekommen. Denn durchaus das Gegentheil steht fest, daß zwar die Wesenheit selbst Allen, außer dem Eingebornen und dem heiligen Geiste, unbekannt ist, daß wir aber, durch die Werke Gottes angeleitet und aus den Geschöpfen den Schöpfer[4] erkennend, einen Begriff von seiner Güte und Weisheit erlangen. Denn von Gott ist erkennbar, was Gott allen Menschen geoffenbart hat" . . . Am Schluß heißt es dann, er glaube bewiesen zu haben, daß das Wesen Gottes von der menschlichen Natur auf keine Weise erfaßt und erklärt werden kann. Darum heißt es anderswo: Nicht nur daraus, daß der heilige Geist dieselben Namen hat und in der Wirksamkeit dem Vater

[1] C. Eun. I. 12. I. 214. [2] Ep. 16. adv. Eun. III. 95 b. c. d.

[3] C. Eun. I. 14. I. 226 b.

[4] Denn nicht aus der Substanz, sondern aus den Namen und Wirkungen erkennen wir und namentlich das Körperlose: c. Eun. 4. 283 e. Auch vorher ist gesagt worden, daß, was an Wirkung sich ähnlich ist, auch der Substanz nach ähnlich sei: c. Eun. IV. 288 b; cfr. II. 32. p. 269. Der Eingeborne bezeichnet die Art des Seins und ist nicht der Name für die Substanz: c. Eun. 4. I. 283 b.

und Sohne gleich ist, erhellt seine Auszeichnung, sondern auch daraus, daß er auf gleiche Weise für unseren Verstand unbegreifbar ist[1]. „Wer seinen Geist nicht demüthigt und nicht nach dem Beispiel des Apostels sagt: Brüder, ich glaube, noch nicht begriffen zu haben (Phil. 3, 13), sondern glaubt, das Wesen Gottes könne erfaßt werden und nach eigener Vernunftfolgerung das Unbegreifliche bemißt, und glaubt, Gott sei so groß, als er mit seiner Vernunft erreicht hat, und mit Einem Wort, der den eigenen Geist als Maß des Seienden aufstellt, indem er nicht erkennt, daß es leichter ist, das ganze Meer mit einem kleinen Becher zu messen, als die unerforschliche Majestät Gottes mit dem menschlichen Geiste zu erfassen, ohne Grund hochmüthig und wegen der Thorheit seines Geistes sich brüstend, kann nicht sagen: ‚Ich glaube, darum rede ich,' da er nicht einmal, was folgt, beifügen kann: ‚ich aber bin gar sehr gedemüthigt'; mit Stolz und Ueberhebung lebt er und erhebt sich mit thörichten Worten, während er die Kraft des Glaubens nicht besitzt. Dann setzt er nicht nur sich selbst, sondern auch zugleich das mit ihm verwandte Geschlecht, das mit ihm gleiche Natur hat, herab (v. 2), denn er sagt: ‚Ich aber sage im Uebermuth: jeder Mensch ist Lügner.' Darum, wer nicht vom Glauben unterstützt, sondern aus sich die Rede begonnen hat, indem er auf menschliche Hülfe zum Begreifen der Wahrheit vertraut, ist ein Lügner, da er sehr von der Wahrheit abirrt[2]. Wenn ich glaubte, Alles könne von unserer Erkenntniß erfaßt werden, würde ich mich vielleicht schämen, meine Unwissenheit zu gestehen. Nun aber ist uns nicht nur die Erkenntniß von jenem, was im jenseitigen Leben vorbehalten ist, und von dem, was im Himmel verborgen ist, sondern auch die Erkenntniß dessen, was in unserem Körper ist, nicht klar und deutlich; wie z. B. bezüglich des Gesichtes, ob wir die Gegenstände wahrnehmen, indem wir die Bilder der sichtbaren Dinge in uns aufnehmen, und wie das Bild der größten Berge, der ungeheuern Erde und des endlosen Meeres und des Himmels selbst von dem kleinen Raume der Pupille gefaßt werde, oder ob sie so in unseren Sinn gelangen, indem etwas von uns ausgeht und zu den sichtbaren Gegenständen hinzutritt, und was und wie groß das sei . . . Selbst ob die Seele die Bewegungen unseres Geistes von Natur schafft oder zeugt, wer möchte das mit Gewißheit sagen? Was Wunder also, daß wir hinsichtlich des heiligen Geistes ohne Scham unsere Unwissenheit bekennen![3] Die Urtheilskraft des Verstandes ist etwas

---

[1] De Spir. s. 22. III. 45.

[2] In Ps. 115. 1. 2. II. 372.

[3] C. Eun. III. 6. I. 277 b. c. *Suarez*, De gr. l. 1. c. 1. n. 12: Non esse parem rationem in collectione, quae est in singulis, quia licet ex parte principii per se quod est lumen intellectuale sit aequalis ratio, ex parte phantasmatum seu propositionis objectorum et impedimentorum quae occurrere possunt, est valde diversa, quia circa unum vel alium actum facile occurrit commoditas habendi illum et impedimenta non in singulis occurrunt quod secus est in tota collectione. Vgl. Syllab. 3. — Hujus ratio est defectibilium et contingentium conditio, quae fit, ut in pluribus semper defectus emergant et tanto plures quanto major est defectibilitas. Porro intellectus humanus praeter naturalem defectibilitatem eam habet, quae est ex peccato, unde impossibile est, ut in pluribus, multo magis in omnibus acquirendis veritatibus non deficiat. *Goudin* l. c. qu. 3. a. 2. concl. 2. p. 145. Mens hominis per peccatum excidit a congruis adminiculis et incidit in varia impedimenta circa

Gutes und zu einem nützlichen Zwecke, zur Erkenntniß Gottes verliehen, wirkt aber nur so weit, als es ihr gestattet ist[1].

Dritter Artikel. Nothwendigkeit der Gnade zur übernatürlichen Erkenntniß.

Wir haben schon oben, wo von der übernatürlichen Erkenntniß die Rede war, die Ansicht des hl. Basilius über die Nothwendigkeit der inneren Erleuchtung zur übernatürlichen Erkenntniß kennen gelernt. So sagt er, der Mensch werde die Wahrheit und Gott erkennen, wenn der heilige Geist sich zu Hülfe gegeben habe[2], und: die wahre Erkenntniß komme nur den durch die Gnade Vollendeten zu[3]; ohne das Licht des Geistes sei es unmöglich, das Bild des unsichtbaren Gottes zu schauen[4]. Wie das Auge außerhalb des Lichtes nicht seine Sehkraft gebrauchen kann, so auch die Seele nicht, ohne vom Eingebornen ein höheres Licht empfangen zu haben. Darum kann die Seele, welche nicht erleuchtet ist, nichts erkennen[5]. Wie der Leib, der nicht athmet, nicht leben kann, so kann die Seele, welche den Schöpfer nicht kennt, nicht bestehen. Die Unkenntniß Gottes ist der Tod der Seele. Wer aber nicht getauft ist, ist nicht erleuchtet. Und ohne Licht sieht das Auge nicht, was sein ist, und kann die Seele Gott nicht sehen[6]. Niemand kann über den Sohn denken, der nicht vorher vom heiligen Geist erleuchtet ist[7]. Darum sagt Basilius: Wer kommt zu solcher Thorheit, daß er es wage, von selbst etwas auch nur zu denken, da er doch der Führung des heiligen und guten Geistes bedarf, um auf dem Wege der Wahrheit geleitet zu werden sowohl im Denken als auch im Reden und Handeln, und da er blind ist und in Finsterniß lebt ohne die Sonne der Gerechtigkeit, nämlich ohne unseren Herrn Jesus Christus selbst, der mit seinen Geboten wie mit Strahlen erleuchtet?[8] Thöricht aber wird derjenige genannt, der die eigenthümlichen Vorzüge des Menschen nicht hat. Diese aber sind die Erkenntniß Gottes des Vaters und die Aufnahme des Wortes, das im Anfange bei Gott war, und die Erleuchtung, die vom heiligen Geiste ausgeht . . .[9] Du wirst einsehen, sagt Basilius bezüglich des 45. Psalmes, daß es nicht einem Jeden vergönnt ist, die göttlichen Geheimnisse zu verstehen, sondern nur demjenigen, der ein harmonisches Instrument der Verheißung werden kann, so daß anstatt des Psalters seine Seele bewegt wird von dem in ihr wirkenden heiligen Geiste[10]. An einer anderen Stelle bemerkt unser Kirchenvater: Wie die Feder

---

cognitionem etiam veri speculativi. — Adminicula: 1) purus et ardens amor veritatis ac delectatio contemplationis; 2) virium sensitivarum dispositio; 3) conveniens magister. — Impedimenta: 1) deordinatio passionum; 2) vitae molestiae, negotia, occupationes Sap. 9, 15; 3) praesumptio (*S. Thom.*, C. gent. c. 5); 4) impugnatio daemonis. Cfr. *Cajetan* 1. 2. 109. 1. *Goudin*, qu. 3. a. 2. p. 145. Vgl. oben: Zustand der gefallenen Natur.

[1] Ep. 233 (Schluß). [2] Ep. 233. [3] In Ps. 44.

[4] De Spir. 26 (*S. Greg. Naz.* or. 35 aus Plato: τοῦτο ἐν αἰσθητικοῖς ἥλιος ὅπερ ἐν νοητοῖς θεὸς ἔφη τις τῶν ἀλλωτρίων).

[5] C. Eun. II. I. 252; vgl. oben.

[6] Hom. in bapt. II. 113. [7] Ep. 38. 4. III. 117 d.

[8] Reg. brev. I. II. 414 c. [9] In Ps. 48. 6. I. 183 a.

[10] In Ps. 45. 1. I. 170.

ein Werkzeug zum Schreiben ist, indem die Hand des Kundigen zur Bildung der Schriftzeichen sie bewegt; ebenso schreibt auch die Zunge des Gerechten, indem der heilige Geist sie bewegt, in die Herzen der Gläubigen die Worte des ewigen Lebens, nicht in Tinte getaucht, sondern in den Geist des lebendigen Gottes. Der Schreiber also ist der heilige Geist, weil er weise ist und Alle lehrt; schnell aber schreibt er, weil die Bewegung der Denkkraft schnell ist. Die Gedanken aber schreibt der Geist in uns, nicht auf steinerne Tafeln, sondern in fleischerne Tafeln des Herzens (2 Cor. 3, 3)[1]. Daß der heilige Geist Alle belehrt, welche im Namen des Herrn geglaubt, hat uns der Herr selbst bezeugt[2]. Moral. Reg. 70 cap. 26 heißt es: Man soll zur Verkündigung des Evangeliums sich nicht menschlichen Beistandes und menschlicher Vorzüge bedienen, damit dadurch die Gnade Gottes nicht verdunkelt werde[3]; und Mor. Reg. 70 cap. 27: Wir sollen nicht glauben, daß wir durch unsere eigene Mühe und Kunst die Predigt zum glücklichen Ausgang führen, sondern wir sollen ganz und gar auf Gott vertrauen[4]. Der Herr aber verleihe uns Lohn für das, was wir gesagt haben, euch aber Frucht aus dem, was ihr gehört habt, durch die Gnade Christi selbst, schließt Basilius die Homilie über den 1. Psalm[5]. Anderswo sagt er: Der Herr wird euch Einsicht geben (2 Tim. 2, 7), damit ihr erkennet, welches die rechte Lehre sei, und welche falsch und schlimm[6]. Demjenigen, der den Geist verwirft, bezeuge ich, daß sein Glaube an den Vater und den Sohn eitel sein wird; da er ihn nicht einmal haben kann, wenn nicht zugleich auch der heilige Geist da ist. Denn wer dem Geiste nicht glaubt, glaubt nicht an den Sohn, und wer dem Sohne nicht glaubt, glaubt nicht an den Vater (1 Cor. 12, 3. Jo. 1, 18 . . .). Zudem ist ein Solcher nicht theilhaftig der wahren Anbetung, denn es kann nicht geschehen, daß Einer den Sohn anbetet außer im heiligen Geist, und daß Einer den Vater anrufe außer im Geiste der Kindschaft[7]. Den Glauben definirt daher unser Kirchenvater, indem er sagt: Der Glaube aber ist eine zweifellose Zustimmung zu dem Gehörten in der vollen Ueberzeugung von der Wahrheit des durch Gottes Gnade Verkündigten . . .[8] Wenn die Werke Gottes im Glauben und nicht im Beweise sind, gemäß David, der spricht: ‚Und alle deine Werke im Glauben' (Ps. 32, 4), um wie viel mehr die ewige Zeugung des Sohnes vor der Zeit aus dem Vater im Glauben und nicht im Beweise? Dann aber heißt es weiter: „Wenn unser Glaube an den Sohn das Werk Gottes ist, ‚denn das ist das Werk Gottes . . (Jo. 6, 29) . ., daß ihr glaubet an den, der ihn gesandt hat', so kann er selbst nicht das Werk Gottes sein, denn der Glaube an ihn und er selbst ist nicht dasselbe."[9] Und so sagt Basilius zu Anfang der Homilie zum 115. Psalm: Der Glaube

---

[1] In Ps. 44. 3. I. 161 e. Uebrigens, so fügt er bei, nach Verhältniß der Weite des Herzens schreibt der Geist mehr oder weniger in unsere Herzen, was Allen offenbar ist oder unklar, je nach der Vorbereitung zur Reinheit.

[2] C. Eun. III. 1. I. 275 c. [3] II. 302 a. [4] II. 302 c. [5] I. 97 c.

[6] Ep. 226. III. 348 b. [7] De Sp. s. c. 11 Schluß, III. 23 a.

[8] Offenbarer Abfall vom Glauben und ein Verbrechen des Hochmuthes sei es, etwas von dem Geschriebenen zu verwerfen oder etwas von dem nicht Geschriebenen einzuführen (vgl. Einl.): de fide I. 224.

[9] C. Eun. 4. I. 288 d.

muß voraufgehen, der Glaube, nicht der Beweis: der Glaube nämlich, welcher den Geist mehr zur Zustimmung zieht, als Vernunftbeweise, der Glaube, der nicht durch zwingende geometrische Schlüsse, sondern durch die Wirkung des heiligen Geistes hervorgebracht wird[1]. „Wehe darum euch, die ihr in euch selbst verständig und vor euch selbst weise seid"; die durch Gottes Hülfe so sind, erkennen an, daß jenes Geschenk von ihm sei; die aber die Ursache, den Ursprung der Erkenntniß nicht Gott zuschreiben, sondern sich selbst, was sie Treffliches gethan, die sind in sich selbst weise und vor sich selbst wissend. Für Jene geziemt es sich, zu sagen: ‚Was ist, was ihr nicht empfangen' ... (Marc. 4, 7) und: ‚Wenn der Herr nicht baut das Haus, arbeiten die Bauleute vergebens' ... (Ps. 126, 2.) Wissend ist jener, der die Betrachtungen, die zur Erlangung der Glückseligkeit führen, begreift, sofern er sie schon als Eigenschaft fest in sich hat. Die Weisheit ist Christus; weise nennen wir den, der durch Theilnahme an Christus, sofern er die Weisheit ist, schon vollendet ist. Darum wehe jenem, der die Ursache und den Ursprung der Weisheit Gott nicht zuschreibt. Niemand also schreibe sich so große Dinge zu und sage, daß er wissend und verständig und weise sei, sondern da die Weisheit die Kenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge ist, so schreibe er die Ursache derselben dem heiligen Geiste zu[2].

Durch seine Gnade weise geworden, sagt darum Basilius, preise ich den Herrn[3]; und an die Priester von Neu-Cäsarea schreibt er, daß bis zur Stunde durch die Gnade dessen, der ihn berufen habe zu seiner Erkenntniß, kein der gesunden Lehre widersprechendes Wort in sein Herz Eingang gefunden und seine Seele nie mit der ruchlosen Gotteslästerung der Arianer befleckt worden sei[4].

§ 2. Nothwendigkeit der Gnade zum Guten.

Erster Artikel. Zum übernatürlich (christlich-theologisch) Guten.

1. Im Allgemeinen.

1. Entsprechend der doppelten Ordnung haben wir eine doppelte Sittlichkeit zu unterscheiden, die natürliche und die übernatürliche. Denn hat auch die Gnade das ganze sittliche Leben so durchdrungen, wie die übernatürliche Kraft das physische Leben (daß es sogar den Leib unsterblich machte), und können wir darum auch nicht sagen, daß eine Handlung bald der natürlichen, bald der übernatürlichen Ordnung angehört, so ist doch die Unterscheidung wohl begründet und von der größten Wichtigkeit, da ohne sie ja das Verhältniß von der Gnade zur Natur nicht richtig bestimmt, und die Lehre vom Verdienste und den guten Werken erst durch sie klar gemacht werden kann.

Man kann natürliche und übernatürliche Sittlichkeit unterscheiden, sowohl wegen der Verschiedenheit des Gesetzes, als auch des handelnden Princips. Demnach würde die natürliche Sittlichkeit jene sein, welche der Mensch

[1] Es ist dann Rede vom Wunder, I. 371.
[2] In Jes. 5. 175. I. 507. [3] S. oben De Sp. s. 26. III. 51.
[4] Ep. 204 b. III. 306 c.

gemäß der ihm natürlichen Anlage, von der gewöhnlichen Mitwirkung Gottes unterstützt, durch Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes übt; übernatürlich wird sie dadurch, daß Gott durch außerordentliche Einwirkung der Seele die Fähigkeit eines höheren Erkennens und Wollens mittheilt durch die Gnade, die zur Natur hinzukommt, diese zur Uebernatur erhebt und so zu übernatürlicher Heiligkeit befähigt, indem sie dem Menschen das Vermögen verleiht, Gott als den Urheber einer übernatürlichen Ordnung der Dinge durch den Glauben zu erkennen, in Hoffnung und Liebe zu wollen[1].

Die innere Gnade besteht ihrem Wesen nach nicht darin, daß sie unserer Vernunft und unserem Willen bloß hilft, die ihnen natürlichen Akte zu setzen (obgleich sie auch dieses thut), als vielmehr darin, daß sie dieselben befähigt, über ihrer Natur liegende Akte hervorzubringen. Es sind jene Akte, die zum ewigen Heile und zur wahren Frömmigkeit und Gerechtigkeit[2] gehören, alle jene Handlungen, die im Stande der Gnade verrichtet werden, und alle jene, die den Menschen, der nicht in diesem Stande ist, positiv auf denselben vorbereiten[3] (so daß also Heilsakt jede zum Heile ersprießliche[4] Handlung bedeutet).

Die Nothwendigkeit der Gnade nun zum übernatürlich Guten ergibt sich eigentlich schon von selbst aus dem Begriff des Gnadenstandes als eines übernatürlichen. Das Merkmal der Uebernatürlichkeit, daß es über die natürliche Fähigkeit und die ihr entsprechende Vollkommenheit erhaben ist, findet sich in der Seligkeit und der Gerechtigkeit oder Heiligkeit als Mittel zu jener.

a) Nothwendigkeit der erhebenden Gnade.

Die Gnade ist die Grundlage unserer ganzen Heilsthätigkeit. Sie ist der Boden, aus dem die Früchte für den Himmel ersprießen.

---

[1] Dabei ist wohl zu achten auf den Unterschied der Zustände des Menschen (s. oben), um Schrift und Väter richtig zu verstehen.

[2] Nach dem Ausdruck der älteren Concilien und Väter. Omnino observandum est, apostolicis viris et primi aevi Christianis bonum ut plurimum aequivalere cum bono supernaturali, communicatione sc. Dei. Fere semper enim in supernaturalibus vivebant et ideo in illis meditabantur et loquebantur naturalibus rebus longe posthabitis. *Körber*, l. c. p. 231 annot.

[3] Glaube, Hoffnung, Furcht, Liebe, Reue (die negative Vorbereitung, die in der Meidung und Minderung der Sünde besteht, ist ohne die Gnade möglich).

[4] Der Actus salutaris wird erklärt durch *Coelest.* ep. 8 ad episc. Gall.: Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operatur arbitrio, ut sancta cogitatio pium consilium omnisque motus bonae voluntatis ex Deo sit, quia . . ., in omnibus igitur actibus, causis cogitationibus, motibus adjutor et protector orandus est. Superbum est enim, ut quidquam sibi humana natura praesumat. — Um aber näher die Nothwendigkeit der Gnade darzulegen, ist ein Dreifaches zu bemerken. Die Erhebung und Erneuerung zum Stande der Gottwohlgefälligkeit, Kindschaft und Erbschaft des ewigen Lebens ist eine Wirkung der Gnade. Aber auch in diesem Zustande der Gerechtigkeit können wir ohne die Gnade Gottes nichts für das ewige Leben Verdienstliches beginnen, fortsetzen und vollenden. Und endlich: jede Bewegung unseres Willens, durch welche wir zur Rechtfertigung vorbereitet werden, hat in der Gnade ihren Anfang, ihre Fortsetzung und Vollendung. Cfr. Conc. *Trid.* s. 6. c. 1. Vgl. Kleutgen a. a. O.

Durch den heiligen Geist, lehrt Basilius, bringt das Evangelium in allen Geschöpfen, die unter dem Himmel sind, Früchte hervor[1]. Wie aber werden wir selig? Wenn wir wiedergeboren sind, nämlich durch die Gnade, welche uns durch die Taufe verliehen wird[2]. Den nennt die Schrift ein neugebornes Kind, der durch das Bad der Wiedergeburt wiedergeboren und erzogen und wie ein Kind geworden, und der durch diesen Zustand fähig ist zur Erlangung des Himmelreiches[3]. Die Reinigung durch die Taufe hängt ab von der Güte des Herrn[4]. Der Mensch selbst aus sich genügt nicht zur Reinigung (von der Sünde), sondern bedarf zuerst der Barmherzigkeit Gottes und des Blutes Christi, in dem wir auch Erlösung von allen anderen Sünden haben (Eph. 1, 7)[5].

Da dich, der du Sklave nicht des Menschen, sondern der Sünde bist, der Herold zur Freiheit ruft, um dich von der Gefangenschaft zu befreien, dich zum Mitbürger der Engel zu machen, und dich durch die Gnade der Kindschaft als Kind Gottes und Erben der Güter Christi einzusetzen, sagst du, es sei noch nicht Zeit, diese Gaben zu empfangen . . . O der thörichten Worte! ich habe nicht Zeit, mich heilen zu lassen, zeige mir noch nicht das Licht, vereinige mich noch nicht dem Könige. Sprichst du so nicht offenbar? Und noch Thörichteres, als dieß[6]. So ermahnt Basilius zur Taufe. Ferner lehrt er: Der Vollkommene bringt bis zum Allerheiligsten innerhalb des Vorhangs, d. i. er schwingt sich empor über das Körperliche und wird der durch keine Hülle gehinderten Betrachtung der göttlichen Rathschlüsse sich hingeben . . . Er weiß, daß er nicht anders Blüthen und Früchte hervorzubringen beginne, als wenn er verkehrt in den Vorhöfen Gottes[7]. Dem entsprechend sagt unser Kirchenvater, „daß keine Handlung passend ausgeführt werden kann, wenn sie nicht mit der Frömmigkeit zu Christo geschieht“: weil Vieles, das einem wohl geregelten Leben entspricht, auch bei den Ungläubigen sich findet, wie die Enthaltung von der ehelichen Gemeinschaft und den Vergnügen der Tafel, Standhaftigkeit und Ruhe des Charakters; so war der Prophet nicht zufrieden mit den Worten: ‚nehmet fort die Bosheit‘, sondern

---

[1] De Sp. s. 18. 69. III. 58 c. Vgl. *S. Iren.*, c. haer. l. 4. c. 17. n. 2: Sicut arida terra, si non percipiat humorem, non fructificat, sic et nos lignum aridum existentes primum nunquam fructificaremus vitam sine superna voluntaria pluvia.

[2] De Sp. s. 10. 26. III. 21 e. Cfr. Rom. 3, 20. 25; Ephes. 2, 8. *Suarez*, De gr. p. 1. l. 2. c. 2. *Bellarmin*, De gr. et lib. arb. l. 6. c. 2.

[3] In Princ. prov. 13. III. 109 b.

[4] In Jes. 39. I. 410. (Die Ablegung der Bosheit aber ist ein Werk unserer eigenen Sorgfalt.)

[5] Wenn wir für eine jede würdige Früchte der Buße thun (Luc. 3, 8). Reg. brev. int. 271. II. 509 e.

[6] In bapt. 3. III. 116 b. c. d. — Wie ein Todter nicht zum Leben sich erwecken kann, so ist es auch unmöglich, aus eigner Kraft aus einem Knecht ein Kind Gottes zu werden. Vgl. Rom. 8, 14 ff. Joh. 3, 5. Darum ist die Gnadenwirkung des heiligen Geistes nöthig. — *S. Thom.*, C. gent. l. 3. c. 53. n. 4. Nihil potest ad altiorem operationem elevari nisi per hoc, quod ejus virtus fortificatur. Cfr. *Dionys.*, De eccl. hierarch.: Hic status (i. e. status divinus) nativitas est, nemo potest operari divina, qui hunc statum non sit consecutus, unumquisque ea sola agit, quae substantiae statusque ejus sunt. Vgl. Gloßner, a. a. O. S. 125/26.

[7] In Jes. 28. I. 401 d.

er fügt bei: ‚vor meinen Augen', um anzudeuten, daß keine Handlung auf gebührende Weise ausgeführt werden kann, wenn sie nicht mit dem Glauben (Ehrfurcht) an Christus geschieht [1]. Die Ungläubigen sind nämlich, weil sie nicht an das Kreuz glauben, schwach, die Gerechten aber sprechen mit Zuversicht (Phil. 4, 13): ‚Ich vermag Alles in dem, der mich stärkt', in Christo. Wer also Christum, die Kraft Gottes, nicht hat, der hat keine Kraft [2]. Durch die Gnade, lehrt weiter unser Kirchenvater, werde Fruchtbarkeit zum ewigen Leben verliehen: Es gibt gewisse Cedern Gottes, welche der Weinstock, der aus Aegypten hinübergepflanzt ist, bedeckt, wie wir in den Psalmen lernen ... (Ps. 79, 11). Weil nun unser Herr unter den übrigen bildlichen Bezeichnungen Christi auch Weinstock heißt ... (Jo. 15, 5), so sind die Cedern Gottes die, welche vorher unfruchtbar und zum Verbrennen geeignet waren; sobald sie aber den Deckmantel Christi erhalten haben und ihn gleichsam selbst angezogen haben, so bedecken sie durch seine Gnade die Unfruchtbarkeit ihres Lebens [3]. Diese Fruchtbarkeit ist aus der Gnade Gottes: Aus dem wenigen Samen werdet ihr reichliche Frucht der Frömmigkeit ernten, wenn euch der heilige Geist beisteht [4].

Wir sind Gottes Saatfeld und Gebäude. So lange wir Reben sind (1 Cor. 3, 9), die am Weinstocke bleiben und Christo Früchte tragen, die uns geziemen, haben wir Gott zum Bebauer. Wenn wir aber von der belebenden Wurzel abgefallen sind, von dem Glauben an Christus, so verdorren wir und werden hinausgeworfen und verbrannt [5]. Daher können wir unter denen, ‚die auf ihre Macht vertrauen' ..., die Kräfte der Seele verstehen, als wenn auch diese für sich zur Seligkeit nicht hinreichend wären. Denn wenn auch Einer vollendet ist unter den Menschenkindern, so wird er doch, wenn ihm die Weisheit Gottes fehlt, für nichts geachtet werden [6]. Wie im Sohne der Vater gesehen wird, so wird der Sohn im Geiste geschaut. Darum deutet die Anbetung im Geiste die Thätigkeit unseres Gemüthes an, welche gleichsam im Lichte stattfindet, wie wir aus dem, was zur Samariterin gesagt wird, ersehen können. Denn da sie, durch die Gewohnheit ihres Landes getäuscht, glaubte, die Anbetung sei auf einen gewissen Ort beschränkt, belehrte der Herr sie eines Besseren und sagte, im Geiste und in der Wahrheit müsse man anbeten (Jo. 4, 24), indem er sich selbst die Wahrheit nannte. Wie wir also von einer Anbetung im Sohne sprechen, die gleichsam im Bilde des Sohnes und Vaters stattfindet, ebenso

---

[1] In Jes. 39. I. 410 d. e.

[2] In Jes. III. 99. I. 448 b. [3] In Ps. 28. 5. I. 210/1.

[4] Ep. 159. 2. III. 248 d. „Für jene, welche verwandelt werden", d. h., sagt Basilius, meiner Meinung nach für die, welche für sich besorgt sind und durch Uebungen der Frömmigkeit mehr und mehr fortschreiten. Das ist aber die beste Umwandlung, welche die Rechte des Allerhöchsten schenkt, die auch der selige David erfahren hat, als er nach Verkostung der Güte der Tugend zum Vergangenen sich wendet. Denn was sagt er: Und ich sprach: jetzt beginne ich; diese Umwandlung ist von der Rechten des Allerhöchsten (Ps. 76, 11). Wer darum in der Tugend Fortschritte macht, wird beständig verwandelt ... Die Umwandlung besteht also darin, daß der Mensch von Tag zu Tag erneuert wird. In Ps. 44, 2. I. 159 d.

[5] In Jes. 19. I. 391 e. Vgl. Jo. 15, 1—5. Conc. *Trid.* s. 5. can. 2; s. 6. can. 1.

[6] In Ps. 48. 3. I. 180 b.

ſprechen wir auch von der Anbetung im Geiſte als demjenigen, welcher die Gottheit des Herrn in ſich darſtellt. Darum iſt in der Anbetung der Geiſt vom Vater und Sohn unzertrennlich. Denn wenn du außer ihm biſt, kannſt du durchaus nicht anbeten; dagegen wenn du in ihm biſt, kannſt du ihn keineswegs trennen von Gott, ebenſo wenig als du das Licht trennſt von den ſichtbaren Gegenſtänden. Denn es iſt unmöglich, das Bild des unſichtbaren Gottes zu ſchauen, außer im Lichte des Geiſtes. Und wer dieſes Bild ſchaut, kann unmöglich das Licht vom Bilde trennen. Was nämlich Urſache iſt, daß du ſiehſt, muß nothwendig zugleich geſehen werden mit dem, was du ſiehſt. Darum ſehen wir eigentlich und entſprechend durch die Erleuchtung des Geiſtes den Glanz der Herrlichkeit Gottes; durch den Abglanz aber werden wir zu dem hinaufgeführt, deſſen Abglanz und gleiches Siegel er iſt [1]. Es kann nicht geſchehen, daß Einer den Sohn anbete außer im heiligen Geiſte, oder den Vater anrufe außer im Geiſte der Kindſchaft [2]. Die im heiligen Geiſte erwieſene Verherrlichung iſt kein Bekenntniß ſeiner Würde, ſondern vielmehr ein Geſtändniß unſerer Schwäche, indem wir zeigen, daß wir aus uns ſelbſt nicht fähig ſind, ihn zu verherrlichen [3], ſondern daß unſere Fähigkeit im heiligen Geiſte iſt, in welchem wir die Kraft erhalten, Gott für die empfangenen Wohlthaten unſeren Dank abzuſtatten; denn nach dem Maße der Reinigung von der Bosheit wird Einer mehr oder weniger als der Andere durch die Hülfe des Geiſtes unterſtützt, um Gott die Opfer des Lobes darzubringen. Auf Eine Art alſo erſtatten wir ſo im heiligen Geiſt fromme Dankſagung, wiewohl auch das nichts Geringes iſt, daß Einer von ſich ſelber bezeuge: Der Geiſt Gottes iſt in mir, und durch ſeine Gnade unterwieſen, bringe ich die Lobpreiſung dar. Dieſes Wort geziemt dem Paulus: ‚Ich glaube aber auch den Geiſt Gottes zu haben‘ (1 Cor. 7, 40), und wieder: ‚Die gute Hinterlage bewahre durch den Geiſt, der in uns wohnt‘ (2 Tim. 1, 14). Dasſelbe leſen wir von David, daß der heilige Geiſt in ihm geweſen, und wenn Einer dieſen Männern an Tugend gleich iſt [4]. Demnach lehrt Baſilius: Wer immer in ſich ſelbſt . . ſeine Hoffnung ſetzt, oder glaubt, ſein Werk oder das ſeiner Genoſſen ſei hinreichend zum Leben im Dieſſeits, inſofern er Hoffnung auf

[1] De Sp. s. 26. III. 51 ff. [2] De Sp. s. 11. Schluß III. 23 a.

[3] Cfr. *S. Aug.*, De praed. sanct., qu. 2 ad Simpl., ep. 186 (al. 106), de gest. Pelag. *S. Fulg.*, De incarn. et gr. *S. Prosper.*, C. collat. de vocat. gent. *S. Aug.* tr. 81 in Jo. zu nihil potestis . . . (auch nicht das Geringſte). Conc. *Carth.* (418): Dicamus gratiam Dei per J. C. D. N. non solum ad cognoscendum, verum etiam ad faciendum justitiam nos per singulos adjuvare ita ut sine illa nihil verae sanctaeque pietatis habere cogitare, dicere, agere valeamus. V. *S. Prosp.*, Resp. ad cap. oct. Gall. Conc. *Araus.* II. can. 17: Per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare ut expedit aut eligere sive salutari i. e. evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et in credendo veritatem haeretico fallitur Spiritu non intelligens vocem Dei in Evangelio: sine me nihil potestis facere, et illud Apostoli: Non quod idonei simus . . . *Trid.* s. 6. can. 3: S. q. d. sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere sperare diligere aut poenitere posse sicut oportet, ut justificationis gratia conferatur, a. s. cfr. can. 2.

[4] De Sp. s. 26. 63. III. 53.

Menſchen ſetzt, kommt in Gefahr, der Verdammung zu verfallen [1]. Darum bittet er: Stehe bei, o Herr, deinen Dienern, die dich preiſen und anrufen, und führe ſie, indem du ihnen Hülfe gewährſt, in jedem guten Werke [2]. Du, o Herr, erleuchte die Augen unſeres Herzens und mache uns vollkommen an Seele, Körper und Geiſt, damit wir mit reinem Herzen und mit reinen Lippen zu bitten wagen dich, unſeren Vater [3]. Lehre uns, die Heiligkeit zu vollenden in aller Furcht [4].

b) Nothwendigkeit der heilenden Gnade.

Auch die Nothwendigkeit der heilenden Gnade betont unſer Kirchenvater [5]. So gibt er als Grund der „heilvollen" Gnade (τῆς σωτηρίου χάριτος), die durch Chriſti Menſchwerdung uns zu Theil geworden, an, daß wir der Erlöſung bedürftig geweſen wären. „Darum iſt Gott im Fleiſch gewandelt, weil dieſes verfluchte Fleiſch geheiligt, das ſchwache geſtärkt, das von Gott entfernte mit ihm verbunden, das aus dem Paradieſe verſtoßene wieder zurückgeführt werden mußte." [6] An einer anderen Stelle ſagt er, nachdem er die Menſchwerdung ſelbſt Gnade genannt, aus der das Heil iſt: „Was iſt das Heil? . . . Der Sohn, welcher aus Gott iſt, iſt unſer Gott. Derſelbe iſt auch der Heiland des Menſchengeſchlechtes, der unſere Schwachheit ſtärkt und die aus den Verſuchungen unſeren Seelen entſtehenden Schwankungen ſtillt." [7]

2. Im Einzelnen.

a) Zu Heilsakten.

Nicht nur das Können des übernatürlich Guten ſtammt aus der Gnade, ſondern auch das Thun. Auch nach Empfang der heiligmachenden Gnade und der übernatürlichen Tugenden bedarf der Menſch zum einzelnen Akte der Hülfe Gottes [8].

---

[1] Reg. fus. II. 389 b. [2] Lit. Alex. 686 d.

[3] Lit. Copt. 695 c. [4] Lit. Alex. 681 c.

[5] Ueber den Unterſchied der Urgnade und Erlöſungsgnade ſ. *Billuart*, De gr. diss. 2. praeamb. § 3. Cfr. *Suarez*, De gr. pr. l. 2. c. 2. *Bellarmin*, De gr. et lib. arb. l. 6. c. 2. — Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum sc. ad operandum et volendum bonum supernaturale, sed in statu naturae corruptae ad duo sc. ut sanetur et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. *S. Thom.* l. 2. 109. 2. Es kann nicht unter der Gnade die äußere Offenbarung verſtanden werden (wie Hermes meint), denn ſie wird entgegengeſetzt der inneren Erleuchtung (2 Cor. 3); auch nicht die allgemeine Mitwirkung Gottes, denn: 1) die Hülfe ſtammt aus dem Opfertode Chriſti, iſt alſo Gabe der Erlöſung, nicht Schöpfung; 2) wird gegenübergeſetzt, was wir aus uns vermögen, dem, was wir bloß mit Hülfe Gottes vermögen. Vgl. unten: Mögl. des nat. Gut. Da die Pelagianer läugneten, daß die Natur durch die Erbſünde verdorben ſei, ſo lehrten ſie auch die Möglichkeit guter Werke ohne die Gnade und des Verdienſtes ohne die Gnade. Die Semipelagianer anerkannten die Schwäche der Natur, lehrten aber die Möglichkeit irgend eines Anfanges zur Gnade. Cfr. Conc. *Arausic.* II. c. 3—10. 14. 16. 20. 22. 25.

[6] In Chr. generat. 3. II. 597 d (zweifelhaft).

[7] In Ps. 61. 2. I. 194 b.

[8] Dieß gilt nicht bloß vom status nat. laps. propter infirmitatem et varias ten-

„Der Heilige ist nicht nur ein Gebäude Gottes, sondern auch ein Acker Gottes", wie der hl. Paulus sagt (1 Cor. 3, 9)[1]. Die Seele, welche nicht Hülfe von Oben empfängt, bleibt unfruchtbar. Von der unfruchtbaren Seele aber entfernt sich der heilige Geist . . .; die Seele, beraubt der Schätze, die sie durch göttliche Schenkung empfangen, wird gleichsam als göttlichen Schutzes unwürdig verachtet . . .; bitten wir darum, daß nicht schlummere und nicht schlafe, der Israel behütet . . . (Ps. 126, 1)[2].

Alles Gute, das wir thun, ist auf Gottes Gnade zurückzuführen. „Ich will dich erheben, weil du mich aufgenommen" (Ps. 29). Woher habe ich die Kraft, dich zu erheben? Weil du mich zum Voraus aufgenommen . . . Er sagt ausdrücklich, so erklärt Basilius diese Stelle: Du hast mich aufgenommen, für: Du hast mich erhoben und mich über die, welche gegen mich aufstanden, erhöht; wie wenn Jemand einen des Schwimmens unkundigen Knaben mit der Hand faßte und über dem Wasser empor hielte. Wer also mit Gottes Hülfe vom Falle sich aufrichtet, der verspricht aus Dankbarkeit Gott durch gute Werke eine Erhöhung. Oder wie wenn Einer einen schwachen Kämpfer unterstützen, den ihm bevorstehenden Fall von ihm abwenden und ihm die Ueberlegenheit über seinen Gegner verschaffen würde[3]. Weil aber das Gute durch den Beistand Gottes bewirkt wird, so pflegen wir, wenn er uns aufnimmt und aufrichtet und durch seinen Beistand uns unterstützt und stärkt, zu sagen: „Ich will dich erheben, o Herr, denn du hast mich aufgenommen" (Ps. 29, 1)[4].

Wo darum Basilius von den Kämpfen spricht, die er zur Vertheidigung des wahren Glaubens zu bestehen hatte, fügt er hinzu: Wenn ich sage „wir", so beziehe ich das nicht auf die menschliche Kraft, sondern auf die Gnade Gottes, der in der Schwachheit der Menschen seine Macht zu erkennen gibt, wie der Prophet sagt, indem er in der Person des Herrn spricht: „Werdet ihr mich nicht fürchten, der ich das Sandkorn dem Meere zur Schranke gesetzt habe?" (Jer. 5, 22)[5]. Er wolle versuchen, sagt unser Kirchenvater, die Irrlehre des Eunomius auseinanderzusetzen, nachdem er seine Hoffnung

---

tationes, sondern auch in st. nat. elev. propter vertibilitatem arbitrii. Vgl. *S. Thom.* 1. 2. 109. 5 ad 3. Daher *S. Aug.*, Conf. l. 2. c. 7: Gratiae tuae deputo, quaecunque non feci mala. Sermo 99. al. 23: Nullum est peccatum, quod facit homo, quod non possit facere et alter homo, si desit rector, a quo factus est homo. *S. Thom.:* Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum. 1. 2. 109. 2 (auxilium generale et speciale). Cfr. qu. 24. de verit. a. 14. 2. dist. 1. 1 ad 3; qu. 27. de verit. a. 5 ad 3. — Die Controverse zwischen dem hl. Augustinus und Pelagius bezog sich namentlich auf die gratia actualis (Goudin gegen Thomassin: Mémoires sur la grâce). — Die Hauptirrthümer des Pelagius waren: 1) es gibt keine Erbsünde; 2) die Gnade und Seligkeit kann verdient werden; 3) der jetzige Zustand ist der von Gott gewollte. Die Sünde Adams habe ihm nicht geschadet und der Wille sei ebenso mächtig als vorher.. Vgl. *Goudin* qu. 1. a. 1. § 2. Die Semipelagianer lehrten: 1) Gott biete Allen dieselbe Gnade an, die Annahme hänge von uns ab; 2) die Gnade sei nothwendig, aber der Anfang und die Beharrlichkeit hänge ab vom Willen (Beistimmung, anhaltende Beistimmung).

[1] In Jes. 5. 153. I. 487 d.

[2] In Jes. 21. I. 394 ff. Forts. unten (gute Werke).

[3] In Ps. 29. 3. I. 126.

[4] In Jes. 5. I. 499 d.

[5] Ep. 203. 1. III. 300 b.

auf den gesetzt hat, der das Wort verleiht, das Evangelium zu verkündigen, ausgerüstet mit großer Kraft[1]. Den Bischof Ascholius von Thessalonich bittet er, seiner im Gebete zu gedenken, „daß er einmal gewürdigt werde, den Dienst Gottes nach der Vorschrift seiner Gebote zu beginnen“[2].

In der zweiten Homilie über das Sechstagewerk sagt Basilius: wenn er mit Hülfe des Geistes von der Absicht der Schrift nicht abgewichen sei, so werde er, wenn er auch nicht nach Würde diesen erhabenen Gegenstand zu behandeln vermöge, doch nicht für ganz verwerflich gehalten werden und mit Mitwirkung der Gnade etwas zur Erbauung der Kirche Gottes beitragen[3]. Darum bittet er auch: Verleihe ihnen, daß sie leben, und denken, was zum Leben gehört, und erkennen, was Dein ist[4].

Da der Herr sagte: Wen soll ich senden und wer wird hingehen? antwortete er auf das: wen soll ich senden? — siehe, hier bin ich; aber auf die Frage: wer wird hingehen? antwortete er nicht: ich werde gehen. Denn er wußte, daß die Hülfe Gottes nöthig sei, darum brachte er das dar, was in seinem freien Willen und seiner Wahl lag; was aber eines Bewirkenden bedurfte, überging er mit Stillschweigen[5]. Auf zwei vorgelegte Fragen brauchte er Eine Antwort: Wen soll ich senden, und wer wird hingehen? Siehe, hier bin ich, sende mich. Und er fügte nicht bei: und ich werde gehen, — denn es ist Sache des Wollens und der Wahl, die Sendung zu übernehmen; zu kräftigen aber zur Reise, ist Sache dessen, der durch Mittheilung der Gnade uns stärkt, nämlich Gottes. So weit es also vom freien Willen abhing, sagte er: hier bin ich; was aber der Gnade gehört, das stellt er Gott anheim[6]. Treu ist Gott, der euch berufen hat; er wird es auch vollbringen (Thess. 5, 23), wenn wir nur seine Gebote halten, durch die Gnade Christi im heiligen Geist[7].

Dem, der Gerechtigkeit übt, verleiht der Herr Kraft, „denn Jedem, der hat, wird gegeben werden“ (Matth. 25). Wer aber zur Vollbringung guter Werke gekräftigt ist, der wird würdig des Segens Gottes[8]. Nichts ist Dir gelassen worden, o Mensch, dessen du dich rühmen könntest, ganz und gar in der Gnade Gottes und seinem Geschenke leben wir[9].

---

[1] C. Eun. I. I. 215 c.

[2] Ep. 165. III. 356 e. Vgl. Ep. 217. can. III. III. 325; ep. 161. 2. III. 252 d.

[3] Hexaem. 2. 1. I. 12 c. [4] Lit. Copt. II. 696 c.

[5] Jes. 6. 188. I. 518 c. [6] Ibid. 185. [7] De fide 5. II. 229 e.

[8] In Ps. 28. 8. I. 124 a.

[9] Hom. de humil. (s. unten). *S. Thom.* II. dist. 28. qu. 1. a. 1. ad 3: Oportet, quod sicut motus difformes regulantur a motu uniformi, ita voluntates nostrae, quae in bonum et malum flecti possunt, dirigantur ab illa voluntate, quae non nisi recta esse possit i. e. divina. Et ideo, ut concludit tum ibi tum expressius qu. 24. de Verit. a. 14 et 15, sine divina misericordia gratia dirigente et adjuvante idque gratis nullum omnino bonum ab homine efficitur nec proinde sine auxilio prorsus gratuito. Quamobrem, ut docet 27. 5. ad 3, in omni statu et actu voluntas flexilis ad bonum et malum, ut ad bonum potius quam ad malum tendat, indiget divina providentia eam dirigente et adjuvante idque gratis, non enim aliquo suo merito sibi comparare potuit, ut hanc directionem providentia Dei illi potius quam alteri impenderet. *Goudin*, qu. 3. a. 1. p. 133.

b) Zur Ueberwindung der Versuchungen.

Ganz besonders betont der hl. Basilius die Nothwendigkeit der Gnade zur Ueberwindung der Versuchungen [1]. Der Teufel, sagt er, ist unser Widersacher wegen des uns einst durch seine Hinterlist herbeigeführten Falles. Der Herr hat uns Kampf gegen ihn bestimmt, damit wir aus Gehorsam den Kampf von Neuem beginnen und über den Feind triumphiren möchten [2].

„Du wandtest weg von mir dein Antlitz und ich wurde verwirrt." So lange, sagt der Psalmist, die Strahlen deines Blickes mir leuchteten, lebte ich in einem sicheren und ruhigen Zustand. Als du aber dein Antlitz abwandtest, trat Verwirrung und Unruhe der Seele ein. Es heißt aber, der Herr wende sein Antlitz ab, wenn er zur Zeit der Bedrängniß die Menschen den Versuchungen überläßt, damit die Kraft des Kämpfenden erkannt werde .... Daher sollen wir immer bitten, daß uns das Antlitz Gottes leuchte, damit wir in einem heiligen und frommen Zustande seien, und sanftmüthig und auf jede Weise dadurch ruhig bleiben, daß wir zum Guten bereit sind [3]. „Singet ihm schön mit Jubelschall." Höret das Gebot: „singet schön", mit aufmerksamem Geiste, mit aufrichtiger Gesinnung; singet mit Jubelschall, bringet wie tapfere Soldaten nach dem über die Feinde errungenen Siege dem Urheber des Sieges Lobgesänge dar. Vertrauet, ich habe die Welt besiegt (Jo. 16, 33). Wer unter den Menschen könnte gegen den bösen Feind kämpfen, wenn wir nicht zum mächtigen Beistande des Anführers unsere Zuflucht nehmen würden? [4] „Unsere Seele ist geduldig dem Herrn, denn er ist Helfer und Schützer"; zur Geduld ermahnt uns dieses Wort, so daß, wenn wir einmal von irgend einem Dränger unterdrückt werden, dennoch nicht scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, sondern, Hülfe von Gott erwartend, mit ganzer Seele die Bedrängnisse erdulden [5].

---

[1] Vgl. Jes. 8, 34. Rom. 7, 24. *S. Thom.* 1. 2. 109. 8. *Bellarmin*, l. 5. de gr. et lib. arb. c. 7. 1) Der Mensch kann leichtere Versuchungen überwinden; 2) der gefallene Mensch kann ohne die Gnade Christi nicht die Todsünde und Versuchungen überwinden; 3) der Gerechte kann alle Todsünden, nicht aber alle läßlichen Sünden ohne besondere Hülfe meiden. (Todsünde ist die Abwendung von Gott, unserm letzten Ziele, läßliche Sünde die Abwendung von den Mitteln zum Endziel.) — Der scheinbare Widerspruch, daß die Sünde vom Willen des Menschen abhänge, und andererseits, daß der Mensch das Vermögen verloren, nicht zu sündigen (also Nothwendigkeit der gr. sanans), löst sich durch die Unterscheidung zwischen potentia physica (d. h. die Freiheit ist ihrer Substanz nach geblieben) und potentia moralis (d. h. der gute Gebrauch ist verloren durch die Sünde). Vgl. *S. Thom.* 1. 2. 109. 8. *S. Aug.*, l. 1. de pecc. mer. et rem. c. 39. l. 2. c. 3. Potentia physica est libera facultas, qua homo potest quemlibet actum eligere aut respuere, et haec nulli deest, quia est facultas naturalis, quam peccatum non abstulit; potentia moralis est, quae dat facultatem bene utendi potentia illa physica removendo impedimenta, ex quibus certissime sequeretur abusus hujus physicae potestatis et praebendo quaedam moralia adminicula requisita, non ut quis possit et liber sit, sed ut bene utatur sua libertate et hanc peccator non habet, nisi sanetur per gratiam. *Goudin*, l. c. qu. 3. a. 6. p. 219.

[2] Auct. mal. 9. II. 81 e.

[3] In Ps. 29. 6. I. 129 e. [4] In Ps. 32. 3. I. 133 e.

[5] In Ps. 33. 10. I. 141. Die Reg. 63 lautet: Der Christ soll nicht wankend im Vertrauen auf Gott, in den Widerwärtigkeiten sich fürchten, noch ängstlich sein; sondern er soll vielmehr Zuversicht haben, in dem Glauben, daß der Herr zugegen sei, seine An-

„Im Herrn rühme sich meine Seele." Keiner, sagt der Psalmist, lobe meine Kraft, durch die ich aus den Gefahren unversehrt entkommen. Denn nicht in der Macht des Menschen, noch in seiner Weisheit, sondern auf der Gnade Gottes beruht das Heil. „Nicht rühme sich .. der Reiche seiner Reichthümer (Jer. 9, 23), noch der Weise seiner Weisheit, noch der Starke seiner Stärke, sondern dessen rühme sich, der sich rühmen will, daß er den Herrn seinen Gott kennt und erkennt"; ... es befreit Gott seine Heiligen aus den Bedrängnissen, nicht weil er sie ohne Prüfung läßt, sondern weil er ihnen Geduld verleiht ... Wie also Niemand gekrönt wird ohne Gegner, so kann auch Niemand als bewährt erscheinen, außer durch Trübsal. Aus all' dieser Trübsal hat er mich errettet, indem er mich nicht erdrücken ließ, sondern mit der Versuchung auch den Ausgang verleiht, so daß ich ausharren konnte (1 Cor. 10, 13)[1]. Gott ist unsere Hülfe und Kraft, Helfer in Trübsalen, die uns gar sehr heimsuchen. Vieler Hülfe bedarf jeder Mensch wegen der von Natur in ihm wohnenden Schwäche, da viele Beschwerden und Plagen ihm begegnen. Wie wenn er nun aus allen Bedrängnissen einen Schutz suchend an einen sicheren Ort sich flüchtete, oder auf eine steile Bergesspitze, welche mit einer starken Mauer umgeben ist, wegen des Andranges der Feinde sich zurückzöge, so nimmt er seine Zuflucht zu Gott, im Bewußtsein, daß dieser allein ihm Ruhe gewährt, wenn er in ihm bleibt. Alle bekennen also, daß bei Gott Hülfe zu finden ist ... Eines mußt du also fliehen, nämlich die Sünde, und zu Einem mußt du bei deinem Leiden die Zuflucht nehmen, nämlich zu Gott. Verlasset euch nicht auf Herrscher, brüstet euch nicht mit unsicherem Reichthume, seid nicht stolz auf Körperstärke, haschet nicht nach dem Glanz menschlicher Ehre. Nichts von diesen führt zum Heile. Dieß Alles ist vergänglich, hinfällig, die einzige Zuflucht ist Gott .... dem Gerechten ist Gott die wahre Hülfe. Wie nämlich der Feldherr, mit einer tapfern Mannschaft versehen, beständig bereit ist, dem bedrängten Theile Hülfe zu bringen, so ist auch Gott unser Helfer und Kampfgenosse für Jeden, der gegen die Nachstellungen des Teufels kämpft, indem er seine dienenden Geister zum Heile derer, welche der Hülfe bedürfen, aussendet ....; wir werden nicht fürchten .. weil wir Gott zum Schutz, zur Kraft und Hülfe haben .... Der, welcher dem Jakob den Sieg verliehen und nach dem Kampfe Israel genannt hat, der ist unsere Zuflucht, der kämpft für uns. Wir aber sollen ruhig sein; denn er ist unser Friede .... (Eph. 2, 14)[2]. Er unterscheidet nicht, sagt

---

gelegenheiten ordne und ihn gegen Alle stärke. II. 284 a. Uns schreckte nicht die Schaar der Feinde, sagt unser Kirchenvater, sondern auf den Beistand des Geistes vertrauend, haben wir mit allem Vertrauen die Wahrheit verkündigt. De Sp. s. 30. 79. III. 67 d.

[1] In Ps. 33. 2. I. 144 d u. 4 I. 146 d e. Vgl. *S. Aug.*, C. Jul. 1. 16: Principium accessionis (mali) non substantiam habuit (Basilius), sed voluntatem, facile potest malum a substantia separari ...; ... quod ait „facile ..." non humanae facile est voluntati, sed misericordiae Dei, sic verba sua librans, ut et Manichaeos, contra quos agebat refelleret, et contra divinam gratiam humanam superbiam non extolleret.

[2] In Ps. 45. I. 170/6. De renunt. saec. 5. II. 206 d. Laßt uns uns enthalten jeder dem Teufel angenehmen Sache und zwar durch die Gnade Gottes durch unsern Herrn Jesus Christus, wenn wir nicht vergebens jenes Geschenk (der Taufe) empfangen haben. Lib. de bapt. I. 5. II. 628 d (zweifelhaft).

Basilius, eine Art der Versuchung, sondern im Allgemeinen befiehlt er: Betet, damit ihr nicht in Versuchung kommet (Luc. 22, 40); wer aber in Versuchung sich befindet, der muß vom Herrn mit der Versuchung einen solchen Ausgang erflehen, daß er ertragen könne, damit von uns ausgeführt werde jenes Wort: wer aber ausharrt bis zum Ende, der wird selig werden[1]. Glücklich ist der, der aller Hoffnung auf irdische Dinge entsagt hat und seine Hoffnung einzig auf Gott setzt[2].

Diejenigen, welchen das göttliche Gesetz nicht mit Tinte und Buchstaben, sondern durch den Geist des lebendigen Gottes, und nicht auf steinerne Tafeln, sondern in die fleischlichen Tafeln des Herzens geschrieben ist, wissen genau, da die Augen ihres Geistes erleuchtet sind und sie selbst nicht mit sinnlicher oder sichtbarer, sondern mit geistiger Hoffnung erfüllt sind, wie unmöglich es ist, mit eigener Kraft die Versuchungen des bösen Feindes zu besiegen, wenn nicht die unbesiegbare Macht Gottes zu Hülfe kommt. Die aber, welche durch das Wort und die Lehre Gottes nicht erbaut, sondern ohne Grund stolz sind, glauben durch ihren eigenen freien Willen die Antriebe zur Sünde überwinden zu können, welche nur durch das Geheimniß des Kreuzes getilgt wird. Denn der in der Macht des Menschen liegende freie Wille besteht darin, daß man dem Teufel widerstehen will oder nicht will, aber nicht in der Macht, die Begierden gänzlich zu beherrschen. Denn „wenn der Herr die Stadt nicht behütet oder das Haus nicht baut, so wachet der Hüter umsonst und arbeitet der Bauende umsonst" (Ps. 126). Denn es ist unmöglich, „über Nattern und Basilisken zu wandeln (Ps. 90, 13), und Löwen und Drachen zu zertreten", für den, der nicht vorher, soweit es dem Menschen möglich ist, sich gereinigt hat, um von dem gestärkt zu werden, der den Aposteln gesagt hat (Luc. 10, 19): Ich habe euch Macht gegeben, auf Schlangen und Scorpionen zu treten, und über alle Gewalt des Feindes. Denn wenn die menschliche Natur ohne die Waffenrüstung des heiligen Geistes den Nachstellungen des Teufels widerstehen könnte, so würde nicht von dem Apostel gesagt worden sein: Der Gott des Friedens aber wird den Satan schnell unter euren Füßen zertreten (Rom. 11, 20 und 2 Thess. 2, 8). Darum ist uns auch befohlen worden, den Herrn zu bitten, daß wir nicht in Versuchung gerathen, sondern daß er uns erlöse von dem Uebel (Matth. 27, 40). Denn wenn wir nicht durch mächtigere Hülfe von den feurigen Geschossen des bösen Feindes befreit werden und der Kindschaft Gottes uns würdig machen, so ist all' unser Wandel vergebens, weil wir von der Kraft des Kreuzes weit entfernt sind. Wer darum der göttlichen Herrlichkeit theilhaftig zu werden und in seinem Geiste wie in einem reinen Spiegel die Gestalt Christi zu schauen begehrt, der muß mit unersättlicher Liebe und inbrünstigem Verlangen, aus ganzem Herzen und mit ganzer Kraft Tag und Nacht um die göttliche Hülfe bitten, deren nur Jener theilhaftig werden kann, der, wie oben gesagt wurde, zuvor frei ist von der Weichlichkeit der Welt und von

[1] Reg. brev. II. 489 b.

[2] In Jes. 10. 245. I. 566 c. Denn es ist die Sache des guten Gottes, uns hinreichende Kräfte zu geben, um die Leiden, welche zu unserem Wohle von dem Herrn, unserem Wohlthäter, über unseren Leib verhängt werden, mit Geduld zu ertragen. Ep. 194. III. 286 d.

den Begierden der feindlichen Macht, die, vom Lichte entfernt, zum Wirken des Guten nicht geeignet und mit demselben durchaus unbekannt ist [1]. Wir flehen Tag und Nacht den König der Ewigkeit, er wolle sein Volk in der Reinheit des Glaubens bewahren [2]. Gott verleiht Kräfte und Stärke in Mühsalen [3]. Die Mor. Reg. 66, c. 2 lautet: Man soll bitten für die, welche in Versuchungen erprobt werden [4]. Wenn aber der Teufel uns nachstellen will und die sehr heftig von ihm aufgeregten Gedanken wie feurige Pfeile auf den ruhigen und friedlichen Geist zu schleudern und ihn plötzlich zu entflammen und die Erinnerungen an die einmal gegebenen Vorstellungen andauernd und anhaltend zu machen sucht, dann müssen wir mit stärkerer Wachsamkeit und Aufmerksamkeit derartigen Nachstellungen entgehen, nicht anders, als wie ein Ringkämpfer, der mit der aufmerksamsten Wachsamkeit und Behendigkeit des Körpers sich nicht von seinem Gegner fassen läßt; und zudem sind dem Gebete und der Anrufung des höheren Schutzes das Aufhören des Krieges und das Verfehlen der Geschosse zuzuschreiben. Denn das lehrt uns Paulus, als er sagt: In Allem den Schild des Glaubens ergreifend, in dem ihr alle feurigen Geschosse des Feindes auslöschen könnet (Eph. 6, 7). Selbst wenn er also zwischen dem Beten schlechte Gedanken zuflößte, lasse die Seele nicht nach im Beten und glaube nicht, daß jener böse Samen des Feindes oder die von jenem veränderlichen Gaukler (ποικίλου θαυματοποιοῦ) erregten Vorstellungen seine eigenen Gedanken seien, sondern jenes bedenkend, daß von jenem unverschämten Erfinder der Bosheit die Vorstellungen thörichter Gedanken aufgedrückt werden, verharre sie eifriger im Gebete und bitte Gott, daß er jenes böse Bollwerk thörichter Gedanken, das im Gedächtniß errichtet ist, zerstöre, daß er ohne jenes Hinderniß durch einen plötzlichen Trieb des Geistes und ohne Zeitverzögerung und eilig zu Gott kommen könne, nirgends durch Nachstellung böser Gedanken entfremdet. Und wenn auch ein solcher Andrang von Gedanken wegen der Unverschämtheit des Gegners stärker wird, ist darum doch nicht alle Hoffnung aufzugeben, sondern so lange auszuharren, bis Gott, da er unsere Beharrlichkeit sieht, durch die Gnade des Geistes uns erleuchte, die den Widersacher vertreibe und den Verstand reinige und mit göttlichem Lichte erfülle und mache, daß die Vernunft in ungestörter Ruhe mit Freude Gott diene [5].

Die Nothwendigkeit der Gnade in den Versuchungen betont Basilius so sehr, daß er sagt: Simeon habe von Maria selbst geweissagt, daß, wenn sie am Kreuze stehe, Alles, was geschehe, sehen, und die Worte vernehmen werde, ungeachtet des Zeugnisses des Gabriel, ungeachtet der geheimnißvollen Erkenntniß der göttlichen Empfängniß, ungeachtet der Wirkung so vieler Wunder, auch in ihrer Seele eine gewisse Erschütterung entstehen werde (τίς περὶ τὴν σὴν ψυχὴν σάλος) [6]. Denn der Herr mußte für Alle den Tod kosten, und weil er die Versöhnung der Welt geworden war, Alle durch sein Blut gerecht machen. Auch dich selbst also, die du vom Himmel herab über

[1] Sermo de lib. arbitr. (zweifelhaft). 1. II. 613.
[2] Ep. 222. III. 335. [3] De hum. 3. II. 159.
[4] II. 286 a. Vgl. Ep. 252. 2. III. 393 c.
[5] Const. Monast. 17. 2. II. 560. Vgl. in Ps. 7. 7. I. 104 c.
[6] So *Origenes*, hom. 27 in Luc. Andere bei *Petav.*, l. 14. de Incarn. c. 1.

den Herrn belehrt wurdest, wird einiger Zweifel berühren. Dieses ist das Schwert. „Damit die Gedanken Vieler offenbar werden." Hierdurch deutet er an, daß nach dem Aergernisse, welches durch das Kreuz Christi entstanden war, sowohl bei den Jüngern als auch bei Maria selbst eine gewisse schnelle Heilung von Seite des Herrn eintreten werde, die ihre Herzen im Glauben an ihn bestärkt. Denn so sehen wir, daß auch Petrus, nachdem er Aergerniß genommen, fester dem Glauben an Christus anhing. Es zeigte sich also das Menschliche in seiner Schwäche, damit die Macht des Herrn offenbar werde[1].

Gott ist dem Gerechten ein Thurm vor dem Feinde; von dem Sünder wird, weil er verlassen ist, aller Schutz und alle Vertheidigung der ganzen Burg weggenommen[2].

Zur Bewachung der Früchte, heißt es in der Erklärung zum Propheten Jesaias, werden in den Weinbergen Gezelte errichtet. Wenn also der Weinberg viele Früchte trägt, wird mit allem Eifer und Sorgfalt ein Zelt hergerichtet, so daß aus ihm der Wächter aufmerksam hinausschauen kann, damit die auf dem Wege Vorübergehenden keine Früchte daraus abpflücken. Wenn aber der Weinberg ohne Frucht ist, werden die Vorkehrungen zum Schutze des Weinberges vernachlässigt . . . Darum müssen wir fürchten, unfruchtbar zu sein, daß wir nicht von der Aufsicht Gottes verlassen werden. Der heilige Geist ist es, der uns bewacht. Wenn nun die Seele Früchte hervorbringt, die der ewigen Vorrathskammern würdig sind, dann bleibt er da und bewacht sie und hält die Nachstellungen des einsamen Wildes ab (Ps. 79, 14); trägt sie aber Trauben von Galle und bringt sie bittere Beeren hervor (Deut. 32, 32), so verläßt er die unfruchtbare Seele und dann wird sie von jeder thörichten Begierde niedergetreten[3].

Auf die kleinsten Dinge die Beobachtung ausgedehnt zu haben und nichts vernachlässigt zu haben von dem, was geschrieben steht, das sei nur sehr Wenigen gelungen, schreibt Basilius[4]. Verwirrt ist sein Herz (des David nach der Sünde), als er in Thorheit war und von der Tugend der Klugheit abgefallen und Werke der Thorheit vollführt. Da aber hat ihn seine Kraft verlassen. Denn er konnte nicht mehr sagen: Ich kann Alles in dem, der mich stärkt (Phil. 4, 13), Christo; besiegt von der Begierde und seiner Kraft beraubt. Denn in denen, die nach dem Gebote der Tugend handeln, ist der Geist zwar willig, aber das Fleisch ist schwach; in jenen aber, welche besiegt

---

[1] Ep. 260 Schluß III. 399 ff. (Vorher: „Schwert nennt er das Wort, welches in Versuchung führt und die Gedanken spaltet, welches bis zur Scheidung der Seele und des Geistes, der Glieder und des Markes durchdringt [Hebr. 4, 12]; weil nun jede Seele einer gewissen Spaltung unterworfen war bei den Leiden nach dem Wort: Alle werden Aergerniß nehmen" [Matth. 26, 31.] . . .) Vgl. Morgott, Die Mariologie des hl. Thomas S. 61. *S. Ambros.*, de ob. Valent.: stantem lego, flentem non lego (doloris gladius, non dubitationis).

[2] In Jes. 5. 146. I. 481 e. Vgl. in Jes. 4. 138. I. 476 und Lit. Copt. 689 b. Da diese Liturgien (die alexandrinische und coptische) wesentlich von Basilius herrühren, können sie auch wohl hier als Belegstellen ihren Platz finden, indem sie die anderweitige Lehre unseres Kirchenvaters ergänzen und erklären. Vgl. Probst, Lit. der drei ersten christl. Jahrh.

[3] In Jes. 20. I. 392 e.

[4] Ueber die Meidung der läßlichen Sünde vgl Ep. 173. III. 261.

worden, erhebt sich das Fleisch und wird stark, die Seele aber wird schwach und matt[1]. Das muß man wissen, daß häufig die Fehler der Frommen auf Zulassung Gottes zu ihrem Nutzen vorkommen; denn Gott läßt zuweilen zu, daß sie fallen, um ihren früheren Hochmuth zu heilen, wie z. B. Petrus gesagt hat und es bei ihm geschehen ist[2]. Lasset uns darum zu Gott beten und von ihm flehen, daß er uns Leichtigkeit zum rechten Handeln gebe[3].

Dieser Lehre unseres Kirchenvaters von der Nothwendigkeit der Gnade zur Ueberwindung der Versuchung entsprechen denn auch zahlreiche Gebete um Schutz gegen die Versuchungen: „Diesen heiligen Tag und alle Tage unseres Lebens verleihe uns, o Herr, Gott, ohne Sünde zu verleben, mit aller Freude, Gesundheit, Frieden, Heil, Wohlthaten, aller Heiligkeit und deiner Furcht zu vollenden durch die Gnade, die Erbarmungen der Güte Christi Jesu . . .[4] Verleihe uns, die Köpfe der unsichtbaren Drachen zu zertreten und als Sieger über die Sünde zu gelten und frei von der Verdammung zur anbetungswürdigen heiligen Auferstehungsfeier zu gelangen . . .[5] Allen Neid, alle Versuchung, alle Wirkung Satans und den Rath gottloser Menschen . . . halte fern von uns, von deinem ganzen Volke . . .; was aber gut ist, was gefällig ist, befiehl[6]. Denn du bist es selbst, der uns Kraft gegeben hat, Schlangen und Scorpione zu zertreten und alle Macht des Feindes. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern befreie uns von dem Uebel, durch die Gnade und Barmherzigkeit . . .[7] Führe uns nicht in Versuchung und laß nicht irgend welche Ungerechtigkeit über uns herrschen, vielmehr befreie uns von bösen Handlungen . . .[8] und die Versuchungen tilge und entferne von uns. Halte nieder ebenso die Bewegungen derselben, die uns erregt werden, und entferne von uns die Ursachen, die uns zur Sünde antreiben, entreiße uns durch deine heilige Kraft, durch Jesus Christus, unseren Herrn[9]. Sieh auf uns herab und erbarme dich unser und befreie uns von allen Versuchungen, weil von dir Hülfe und Schutz ist, rette dein Volk.“[10]

c) Zur Beharrlichkeit.

Schwer zu bewahren ist der Schatz, sagt Basilius. Wache nur, o Bruder, du hast Gehülfen, wenn du willst, nämlich das Gebet zum Wächter bei der Nacht, das Fasten zum Hüter des Hauses, den Psalmengesang zum Führer der Seele. Diese sollen mit dir wachen zur Bewahrung der Schätze... Auf bessere Hoffnungen gestützt, unternehmen wir unsere Werke, indem wir den Ausgang unserer Hoffnungen Gott anheimstellen, welcher unsere Schicksale lenkt[11]. Ein König wird nicht erhalten durch viele Macht, sondern durch

---

[1] In Ps. 37. 5. I. 368 b c. Vgl. d. Folg.

[2] Reg. brev. int. 81. II. 144 d. [3] Const. mon. 26. II. 576 c.

[4] Lit. Alex. 686 a. Cfr. or. ad Primam. [5] Ibid. c.

[6] Cfr. *S. Aug.*, Da quod jubes et jube quod vis.

[7] Lit. Copt. 688 b. [8] Unnütz im Sinne von bös. [9] Lit. Copt. 695.

[10] Oratio veli: Lit. Alex. II. 674 b. Wir widerstehen in Christus, der uns stärkt. Ep. 242. 1. III. 371 b. Glücklich ist Jener, der alle Hoffnung auf weltliche Dinge entfernt hat, und einzig auf Gott seine Hoffnung setzt. In Jes. 10. 245. I. 566 c.

[11] In s. bapt. 7. II. 121 a. — Gibt auch die heiligmachende Gnade das Vermögen der Beharrlichkeit, so bedarf der Mensch doch einer besonderen Gnade zur Verwirklichung

die göttliche Gnade. Darum sind auch für diese wahr die Worte: Aus Gnade seid ihr gerettet (Eph. 2, 5)[1]. Nicht in der hohen Ehre beruht der Sieg, sondern aus der größten Bedrängniß verleiht der Herr Hülfe denen, die ihn suchen . . ., denn Bedrängniß bewirkt Geduld, Geduld Bewährung, Bewährung aber Hoffnung, Hoffnung aber wird nicht zu Schanden (Rom. 5, 3). Lasset uns, Brüder, zur Zeit der Versuchung den Entschluß fassen, nicht zu menschlichen Hoffnungen unsere Zuflucht zu nehmen, noch von da für uns Hülfe zu suchen; sondern mit Thränen und Seufzern und beharrlichem Flehen und eifrigem Nachtwachen lasset uns beten. Denn derjenige empfängt Schutz in der Trübsal, der die menschliche Hülfe als eitel verschmäht und auf den die Hoffnung setzt, der uns selig machen kann, Jesum Christum unseren Herrn[2]. Ich habe nicht an mir selbst verzweifelt . . .; indem ich mir selbst nicht vertraue und keine andere Hoffnung außer dir vor Augen habe, bin ich zu dir wie zum Hafen des Heils geflüchtet, der du in dem Menschen selbst unheilbare Krankheiten des Geistes zu heilen vermagst[3]. Eines müsse er thun, schreibt Basilius an Theodora, den Herrn bitten, daß er ihr verleihe, den Lauf ihres guten Lebenswandels ihrem Vorsatze gemäß zu vollenden[4]. In einem anderen Briefe bittet er mit gewohnter Bitte, nicht aufzuhören, für sein erbärmliches Leben zu beten, damit er nicht etwa, in die Truggestalt dieser Welt versenkt, Gottes vergesse, welcher den Geringen aufrichtet aus dem Staube, und damit er sich nicht etwa stolz erhebe und dem Gerichte des Teufels verfalle . . . Darum beschwöre ich dich, schließt er, Gott in anhaltendem Gebete zu bitten, daß er uns in Allem wachsam erhalte, auf daß wir nicht zur Unehre und Schmach des Namens Christi dastehen, wenn das Verborgene unseres Herzens offenbar werden wird an jenem großen Tage der Ankunft unseres Erlösers Jesus Christus[5]. Was du bitten sollst, lehrt er anderswo, bitte nicht um Reichthümer . . ., nicht um irdischen Ruhm, nicht um Gesundheit des Leibes. Er hat dich gebildet, er sorgt für dein Heil und weiß wohl, wie einem Jeden gute oder schlechte Gesundheit nützt: um was auch immer du bitten sollst, bitte um das Reich Gottes[6].

Sehr schön schildert Basilius unseren Lebenslauf: Willst du, daß ich dir noch von einer anderen Schiffahrt erzähle, zu der uns die Gabe des

---

des Beharrens. Die Beharrlichkeit besagt ein Dreifaches: 1) den Vorsatz, im Guten zu beharren; 2) die Ausführung dieses Vorsatzes; 3) das Verbleiben im Guten bis zum Tode oder das Zusammentreffen des Gnadenstandes mit dem Tode. Das donum perseverantiae besteht in einer besonderen Führung der göttlichen Vorsehung (gratia finalis). Vgl. Conc. *Arausic.* II. can. 10. Conc. *Trid.* s. 6: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit, quod quidem aliunde haberi non potest nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet et eum, qui cadit, restituere. Cfr. can. 22. can. 16. Rom. 9, 16. Phil. 2, 13. Matth. 26, 41. Sap. 4, 11. Es gilt der Grundsatz: Omne bonum creatum ad Deum referendum est. — Die Väter sagen, es sei eine größere Versuchung, nicht versucht zu werden. *S. Aug.*, De corr. et gr. c. 13: In isto tentationum loco tanta est infirmitas, ut superbiam possit generare securitas. (In st. nat. pur. wäre die Gnade nöthig, um die Gesundheit der Seele zu erhalten, in stat. nat. laps. zur Heilung.)

[1] In Ps. 32. 9. I. 140 c.
[2] In Ps. 59. 5. I. 192 ff.
[3] In Ps. 37. I. 369/70.
[4] Ep. 173. III. 261 b.
[5] Ep. 213. III. 320 b. c.
[6] Const. Monast. 3. II. 537 c.

Steuerns nöthig ist? „Das Himmelreich ist einem Kaufmanne gleich" (Matth. 13, 45). Wir müssen die Waaren aufladen und sicher durch dieses Leben zu steuern suchen . . . Halte also fest das Steuer deines Lebens . . . Höre also, wie du die Kunst des Steuerns lernen kannst. Die Steuerleute pflegen zum Himmel emporzuschauen, um von dort die Anweisung für den Lauf des Schiffes zu nehmen, am Tage von der Sonne, in der Nacht von dem Bären oder einem anderen der immer leuchtenden Sterne . . . aus diesen immer auf den rechten Weg zu schließen. Erhebe also auch du die Augen zum Himmel, gemäß dem Worte: „Zu dir erhebe ich meine Augen, der du im Himmel wohnest" (Ps. 122, 1). Blicke auf zur Sonne der Gerechtigkeit, laß dich durch die Gebote des Herrn wie durch glänzende Gestirne leiten . . .; denn wenn du am Steuerruder niemals einschläfst, so wirst du, so lange du in diesem Leben wandelst, nämlich in dem unbeständigen Zustande der Dinge der Welt, die Hülfe des Geistes erhalten, der dich weiterführen und mit sanftem und stillem Winde sicher geleiten wird, bis du unversehrt anlangst an jenem ruhigen und heiteren Hafen des Willens Gottes [1].

Die Nothwendigkeit der gratia finalis begründet dann unser Kirchenvater: Bedenke, daß Gott, der uns gebildet und beseelt hat, einer jeden Seele einen ihr eigenen Lebenslauf verliehen und einem jeden Menschen andere Grenzen des Hinscheidens bestimmt hat. Denn er traf die Einrichtung, daß der Eine länger im Fleische hier verbleiben, und verfügte, daß ein Anderer schneller aus den Banden des Körpers befreit werden soll, nach den unaussprechlichen Rathschlüssen seiner Weisheit und Gerechtigkeit. Denn wie von denen, die in's Gefängniß geworfen werden, die Einen länger in den Qualen der Fesseln schmachten müssen, Andere aber von jenem Elende schneller befreit werden, so werden auch von den Seelen einige länger, andere weniger lang in diesem Leben zurückgehalten, je nach dem Verhältnisse der Würdigkeit eines Jeden, indem Gott, unser Schöpfer, für unsere Angelegenheiten mit tiefer Weisheit vorausforgt, so zwar, daß der menschliche Verstand es nicht zu fassen vermag . . . Verlange also nicht, daß die hinsichtlich der Seelen getroffenen Anordnungen nach deinem Vergnügen sich richten [2]. Gott weiß nämlich, wie er einem Jeden zutheilt, was nützlich ist und warum er uns ungleiche Grenzen des Lebens bestimmt. Es gibt eine den Menschen verborgene Ursache, weßhalb die Einen früher von hier weggerafft werden, die Anderen länger in diesem jammervollen Leben zur Trauer zurückgelassen werden [3]. Gott, der unsere Angelegenheiten leitet, hat einem Jeden die Grenzen der Zeit festgesetzt [4]. Unsere Geschicke treten nicht ohne Vorsehung ein . . . Was Wunder, wenn ein Sterblicher gestorben ist? Aber es schmerzt uns vielleicht, daß er zur Unzeit gestorben ist? Es ist uns unbekannt, ob es nicht gerade zur rechten Zeit geschehen ist, denn wir können nicht auswählen, was unseren Seelen nützlich ist, und dem menschlichen Leben die Grenzen nicht vorausbestimmen [5].

Basilius ermahnt eine Wittwe zum Werke des Herrn, damit der heilige Gott mit Ehre sie geleite durch die Tage der Pilgerschaft mit aller Frömmig-

[1] In princ. proverb. 16. Schluß II. 112 ff.
[2] Mart. Julitt. 5. II. 386.
[3] Ep. 5. III. 78 c.
[4] Ep. 300. III. 437 b.
[5] Ep. 6. 2. III. 79 d.

keit und Würde und würdig mache der zukünftigen Güter[1]; und anderswo schreibt er: Erwirb dir großen Segen beim Herrn . . ., erkennend, daß du ein Mensch bist und jene Zeit erwarten mußt, wo du der Hülfe Gottes bedürfen wirst. Diese verschließe dir jetzt nicht durch gegenwärtige Härte, sondern wende dir selbst die Barmherzigkeit Gottes zu, indem du jetzt alle Güte und Milde gegen Bedrängte übst[2]. Siehe zu, so sagt er in der Homilie über die Taufe, daß du nicht in der Hoffnung auf Befreiung dir eine Menge Sünden sammelst, und die Sünden zwar aufhäufst, der Verzeihung aber beraubt werdest. „Gott läßt seiner nicht spotten" (Gal. 6, 7). Hüte dich, mit der Gnade Handel zu treiben . . . Uebrigens wer hat dir die Grenzen des Lebens festgesetzt? wer hat dir ein bestimmtes Ende des Greisenalters bestimmt? Wer gilt bei dir für einen so zuverlässigen Zeugen der Zukunft? Siehst du nicht, daß Knaben weggerafft, Jünglinge in der Blüthe des Alters hinweggenommen werden? Das Leben hat keine bestimmte Frist[3].

Nicht dir gehört der Weg, nicht dir die gegenwärtigen Dinge[4]. Gott ist Richter, nicht der Menschen Kühnheit. Wagst du es also, Gott ein Gesetz vorzuschreiben, der unsere Schwäche kennt und uns Hülfe gewährt und den Sieg verleiht?[5]

Die Nothwendigkeit der Beharrlichkeit schildert Basilius ferner in dem schönen Briefe an seinen Schüler Chilon: Diese Ueberzeugung mußt du haben, sagt er u. A., daß nicht der vollkommen ist, welcher gut beginnt, sondern daß der, welcher gut endet, Gott wohlgefällig ist[6]. Dazu bedarf es des Gnadenbeistandes Gottes; darum ist nöthig das Gebet um die Gnade der Beharrlichkeit: „David hat uns gelehrt, daß wir bitten, damit wir nicht dem ewigen Tode verfallen" (Ps. 12, 4)[7]. Wer dem Tode nahe ist, der sagt in der Ueberzeugung, daß es nur Einen Retter und nur Einen Befreier gibt: Auf dich habe ich gehofft, rette mich aus der Krankheit und befreie mich aus der Gefangenschaft . . . Der Psalmist bittet für das gegenwärtige und zukünftige Leben; rette mich, sagt er nämlich, hier vor meinen Verfolgern, und befreie mich dort zur Zeit der Prüfung, daß er nicht etwa raube wie ein Löwe meine Seele[8]. Vielleicht sei nothwendig, lehrt Basilius (zur Erklärung von: „Und mache gerade den Gerechten"), das Gebet für den Gerechten, damit sein guter Vorsatz durch Gottes Führung erhalten bleibe[9]. Darum bitte ich, daß es mir vergönnt sei, schreibt er, mit jenem Bekenntnisse des Glaubens (das er in der Taufe empfangen) von hier zu scheiden zum Herrn[10]. O Gott, heißt es in der Liturgie des hl. Basilius, befreie uns Alle und dein ganzes Volk befreie von aller Sünde. Verleihe, o Herr, Verstand, Klugheit und Kraft bis an's Ende, zu fliehen vor jedem bösen Werke des

---

[1] Ep. 297. III. 434 c. [2] Ep. 109. III. 202 a. b.

[3] 5. II. 118: „Selig der Mann, der auf ihn vertraut." „Wer beständig Verlangen nach dem ‚Wort' trägt, der wird auf nichts anderes, als den Herrn seine Hoffnung setzen."

[4] In Ps. 1. I. 94 e.

[5] Hom. de poenit. (zweifelhaft) 5. und 6. II. 607 ff.

[6] Ep. 42. 2. III. 125 ff. [7] Reg. fus. 7. 3. II. 347 b.

[8] In Ps. 7. 2. I. 99. Vgl. die Stelle.

[9] Vgl. in Ps. 7. 6. I. 103. [10] De Sp. s. 10. Schluß III. 22.

Feindes, und gib uns, daß wir stets thun, was dir wohlgefällig ist . . . Schreibe unsere Namen mit dem ganzen Chore der Heiligen im Himmelreich[1]. Verleihe, o Herr, Verstand, Kraft und Einsicht, daß wir bis zum Ende von allem Bösen zum Gegentheile fliehen, und gib uns, daß wir jederzeit thun, was dir wohlgefällig ist[2]. Der Herr, der uns bis zu dieser Wiederkehr der Zeit geführt hat, verleihe uns, wie guten Streitern, daß wir in diesem Anfange der Kämpfe feste und beständige Mäßigkeit zeigen, und daß wir zu dem Tage, der Richter ist über die Kronen, gelangen, daß wir uns jetzt des heilbringenden Leidens erinnern, im Jenseits aber die Belohnung genießen, die für das, was wir in diesem Leben gethan haben, in dem gerechten Gerichte Christi aufbewahrt werden soll[3].

Wir bitten, schreibt endlich unser Kirchenvater in einem Briefe, daß der Gott des Weltalls, dem der Kampf und der Kampfplatz und bei dem die Kronen, euch Eifer des Geistes einpflanze, eure Seele stärke und euer Werk zu vollkommener Anerkennung bei ihm führen möge[4].

d) Zum Anfang des übernatürlich Guten (absolute Gratuität der Gnade).

Die erste Gnade ist ein unverdientes Geschenk der göttlichen Güte, das aller positiven Vorbereitung auf die Rechtfertigung und jedem einzelnen übernatürlich guten Akte voraufgeht[5].

---

[1] Lit. Alex. II. 684 c. [2] Lit. Copt. II. 696 c.

[3] De jejun. I. 11. II. 10 c.

[4] Ep. 221. III. 334 d. O Leben Aller, Hülfe derer, die zu dir fliehen, und Hoffnung der dich Anrufenden. Lit. Alex. 682 a. Gott, Spender der Gnade und Geber des Heils, der du Alles in Allem wirkest. Lit. Copt. 688 d.

[5] Quidquid boni in quavis actione est, in Deum auctorem refertur, quia ipse non solum dedit formas et virtutes per quas creaturae agunt, sed etiam eas movet et applicat ad agendum. Cfr. *S. Thom.* 1. 105. 1. 1. 2. 109. 1. . . . in negotio salutis atque in quovis opere pietatis divinae gratiae auxilio nihil penitus est subtrahendum. *Goudin,* l. c. qu. 3. a. 1. p. 138. Nach dem Conc. *Trid.* ist der Glaube die Grundlage der Rechtfertigung. Conc. *Arausic.* II. can. 3: S. qu. invocatione humana gratiam Dei dicit posse conferri, non autem, ipsam gratiam facere ut invocetur a nobis contradicit Isaiae prophetae vel Apostolo idem dicenti: Inventus sum a non quaerentibus me, palam apparui qui me non invocabant. Can. 5: S. qu. sicut augmentum fidei, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium, et ad regenerationem baptismatis pervenimus, non per gratiae donum i. e. per inspirationem Spiritus sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem ab impietate ad pietatem et naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur B. Paulo dicente: Confidimus, quia, qui coepit in vobis bonum opus, perficiet. Conc. *Arausic.* II. can. 8: S. qu. alios misericordia alios vero per liberum arbitrium quod in omnibus, qui de praevaricatione primi hominibus nati sunt, constat esse vitiatum, ad gratiam baptismi posse venire contendit a recta fide probatur alienus. Is enim non omnium liberum arbitrium per peccatum primi hominis asserit infirmatum aut certe ita laesum putat ut tamen quidam valeant sine revelatione Dei mysterium salutis aeternae per semetipsos posse conquirere. Quod quam sit contrarium ipse Dominus probat, qui non aliquos, sed neminem ad se posse venire testatur nisi quem Pater traxerit. Sicut et Petro dixit: Beatus es Simon Bar Jona, quia non caro et sanguis revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est, et Apostolus: Nemo potest dicere Dominum Jesum Christum nisi in Sp. s. Cfr. can. 6. u. 7. Ueber den Glauben der Häretiker s. *S. Thom.* 2. 2. 5. 3. ad 1; Nothwendigkeit der gr. sanans et

Es kann nicht geschehen, daß Jemand ohne die vorhergehende Gnade Gottes wiedergeboren werde [1]. Jesaias war durch die ihm verliehene Gnade des Wortes, welche den inneren Menschen erneuert, ausgerüstet und vorbereitet [2]. Kein Weiser wird auf seine Weisheit stolz sein . . ., sondern er wird der sehr schönen Ermahnung der seligen Anna und des Propheten Jeremias folgen: Der Weise rühme sich nicht seiner Weisheit . . . (1 Reg. 2, 3. Jerem. 9, 23 . . .). Welches ist das wahre Rühmen? und worin ist der

---

illuminans ibid. 2. 2. qu. 6. a. 1. Ueber den *assensus fidei* cfr. *Goudin*, l. c. qu. 3. a. 2. p. 158. Causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis et propter hoc dicebant, quod initium fidei est ex nobis, in quantum sc. ex nobis est quod parati sumus ad assentiendum his, quae sunt fidei. Sed hoc est falsum, quia cum homo assentiendo his, quae sunt fidei, elevatur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam. Die Semipelagianer lehrten allgemeine und gleichmäßige Gnade. Intellectus alio modo perficitur prophetia et fide, prophetia enim perficit intellectum secundum se, unde oportet ut ea, ad quae propheta est perfectus dono prophetiae, possit distincte inspicere, sed fides perficit intellectum in ordine ad affectum; actus enim fidei est intellectus imperati a voluntate, unde per fidem intellectus nihil aliud habet, nisi ut sit paratus ad assentiendum his, quae Deus credi mandat. *S. Thom.* qu. 12. de verit. a. 1. ad 4. Der Geist erhält durch das prophetische Licht eine höhere Einsicht, durch das Glaubenslicht aber Bereitwilligkeit, die göttliche Offenbarung für wahr zu halten, und außerdem eine größere Sicherheit in der Unterscheidung der Wahrheit vom Irrthum. Vgl. *S. Thom.* 2. 2. 6. 1. III. dist. 23. qu. 3. a. 2; 2. 2. 1. 4. ad 3. Weil aber der Mensch durch jenes Fürwahrhalten über seine Natur erhoben wird, so muß er dazu durch Gott innerlich bewegt werden. — Vgl. über die Nothwendigkeit der Gnade zum Anfange . . . *S. Aug.* tr. 81 in Jo. Rom. 9, 16; 10, 20. Jo. 6, 44; 15, 16. Jo. 15, 5. 2. Cor. 3, 5. Phil. 1, 6; 2, 13. Conc. *Arausic.* II. can. 14. *Bellarmin*, l. 6. de gr. et lib. arb. c. 5: aliqua miseria est, non se posse ad gratiam praeparare. Conc. *Trid.* s. 6. cap. 5. *S. Thom.* Quodlib. 1. n. 7: Ad errorem Pelagianorum pertinet dicere, quod homo possit se ad gratiam praeparare absque auxilio divinae gratiae. Cfr. 1. 2. 109. 6; ausführlich c. gent. 3. c. 149. Zu facienti . . . ſ. 1. 2. 109. 6. ad 2, 102. 3. ad 1. Vgl. *Goudin*, qu. 3. a 6. p. 210. *S. Thom.* c. gent. 3. c. 160. — Das facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam (*S. Thom.* 1. 2. 109. 6) verstehen die Molinisten von jener Thätigkeit, welche der Mensch ohne die Gnade vollbringt, ohne jedoch damit einen inneren Zusammenhang zwischen natürlicher Thätigkeit und der Gnadenmittheilung anzunehmen: dieser Zusammenhang ist Wirkung des Verdienstes Christi. Wegen der Verdienste Christi verleiht Gott dem, der das Sittengesetz erfüllt, die übernatürliche Gnade (negative Vorbereitung). Der Sinn des Satzes wäre also: Jeder Mensch, der nicht durch sündhaftes Leben die ihm angebotene Gnade von sich stößt, erhält dieselbe. — Nach den Thomisten bedeutet der Satz: Wer die empfangene Gnade nach Kräften benutzt, der erhält von Gott weitere Gnaden und gelangt so allmählich zur Rechtfertigung. Vgl. Schäzler, Nat. 91/2. — Nach Molina: 1) gibt Gott in der Regel seine Gnade nur jenen, welche die natürlichen Fähigkeiten gut gebrauchen; 2) dieß rührt nicht her aus Verdienst, sondern aus einem anzunehmenden Vertrag zwischen Gott und Christus; 3) den Versuch erhebt Gott; 4) wir können uns also vorbereiten durch jene natürlichen Fähigkeiten. — Nach Hirscher, 4. Aufl. 250, hat der Mensch natürlichen Beruf und Befähigung zum göttlichen Reiche, jedoch unzureichende, weil die Kräfte krank sind; allein dann müßten sie etwas thun können. — Weil das Verderbniß stärker als die Vernunft ist ohne die Gnade, würden die Meisten, statt Gutes zu thun, Böses thun, und so stets neue Hindernisse setzen statt der Vorbereitung. Vgl. Jes. 53, 8. Ps. 80, 13. Rom. 8, 5.

[1] De baptismo l. I. II. 635 c. Cfr. seq. (zweifelhaft).

[2] In Jes. 16. 315. I. 615 ff. Vgl. in Jes. 34. I. 407 e.

Mensch groß? „Wer sich rühmen will, rühme sich dessen, daß er mich erkenne und daß er wisse, daß ich der Herr bin." Das ist die Größe des Menschen, das ist seine Ehre und Hoheit, wahrhaft zu erkennen, was groß ist, ihm anzuhangen, und seinen Ruhm vom Herrn der Herrlichkeit zu suchen. Denn der Apostel sagt: „Wer sich rühmt, rühme sich im Herrn" (1 Cor. 1, 31), wo er sagt (30): Christus ist uns geworden zur Weisheit von Gott und Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung, damit, wie geschrieben steht, wer sich rühmt, sich im Herrn rühme. Denn das ist vollkommenes und vollständiges Rühmen in Gott, wenn Einer nicht wegen seiner eigenen Gerechtigkeit sich erhebt, sondern weiß, daß ihm die wahre Gerechtigkeit mangelt und er nur durch den Glauben an Christus gerechtfertigt ist. Und darin rühmt sich Paulus, daß er seine Gerechtigkeit nicht achtet (Phil. 3, 9), aber jene sucht, welche durch Christus ist, welche aus Gott ist, die Gerechtigkeit durch den Glauben, daß er ihn erkennt und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden; indem er ihm ähnlich wird im Tode, um zur Auferstehung von den Todten zu gelangen. Hier liegt alle Höhe des Stolzes darnieder. Nichts ist dir übrig, dessen du dich rühmen könntest, o Mensch[1], der du deinen Ruhm und deine Hoffnung darauf setztest, daß du Alles, was dein ist, abtödtest und das zukünftige Leben in Christo suchest; denn wenn wir Erstlinge jenes Lebens haben, wandeln wir bereits in jenen Gütern, weil wir ganz in der Gnade und dem Geschenke Gottes leben. „Denn Gott ist es, der in uns sowohl das Wollen bewirkt, als das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen" (Phil. 2, 3). Ferner offenbart Gott uns seine Weisheit, die er zu unserer Herrlichkeit bestimmt hat durch seinen Geist. Gott gewährt Kraft und Stärke zu den Arbeiten. „Ich habe mehr als sie Alle gearbeitet," sagt Paulus (1 Cor. 15, 10). „Doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir." Gott erlöst aus Gefahren gegen alle menschliche Erwartung. Wir selbst, spricht Paulus, hatten bei uns das Todesurtheil gesprochen, damit wir nicht auf uns selbst vertrauten, sondern auf Gott, der die Todten auferweckt, der uns aus so großen Todesgefahren gerettet hat und noch errettet, auf den wir hoffen, daß er auch noch erretten wird. Warum also, sage mir, erhebst du dich selbst, als wenn die Güter dein Eigenthum wären, da du doch für die erhaltenen Gaben dem Geber danken solltest. „Denn was hast du, was du nicht empfangen hättest? Hast du es aber empfangen, warum rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?" (1 Cor. 4, 7.) Nicht du hast Gott erkannt durch deine Gerechtigkeit, sondern Gott hat dich erkannt aus Güte (cfr. Gal. 4, 9). Nicht du hast Christus ergriffen durch deine Kraft, sondern Christus hat dich ergriffen durch seine Ankunft ... (Phil. 3, 12) ... „Nicht ihr habt mich erwählt," sagt der Herr (Jo. 15, 16), „sondern ich habe euch erwählt." Oder weil du mit Ehre angethan worden bist, rühmst du dich, und die Barmherzigkeit nimmst du als Veranlassung, übermüthig zu sein? Und dann lerne du dich selbst erkennen, wer du bist, wie Adam aus dem Paradiese verstoßen (Gen. 3, 24), wie Saul verlassen vom Geiste Gottes (1 Reg. 14, 16),

[1] *S. Hilar.*, in Ps. 124, 2: Nullus est nobis relictus locus gloriandi recordantibus omnia ex Deo esse. Cfr. or. ad I. und orationes in Dom. p. Pent. *S. Aug.*, ep. ad Vital. ep. 107: Prorsus non oramus sed orare nec fingimus, si nos ipsos, non illum credimus facere, quod oramus.

wie Israel von der heiligen Wurzel abgeschnitten (Rom. 11, 17 u. 20); durch den Glauben stehst du, sei nicht hoffärtig, sondern fürchte dich. Das Gericht folgt auf die Gnade, und wie du die Gnade gebraucht haben wirst, erwägt der Richter. Wenn du das nicht einmal einsiehst, daß du Gnade erhalten hast, sondern wenn du aus übergroßer Thorheit die Gnade für dein eigenes Verdienst hältst, so bist du um nichts dem hl. Petrus vorauf. Denn du wirst den Herrn nicht mit größerer Liebe lieben können, als er, der so heftig ihn liebte, daß er selbst für ihn sterben wollte. Weil er aber im Uebermuthe die Worte sprach: „Wenn auch Alle an dir Aergerniß nehmen, ich werde nie an dir Aergerniß nehmen" (Matth. 26, 33), wurde er der menschlichen Furchtsamkeit übergeben und fiel in die Verläugnung, um durch den Fall zu Behutsamkeit und Vorsicht ermahnt zu werden und angeleitet zu werden, mit Schwachen Schonung zu haben, da er seine eigene Schwäche erkannt und klar eingesehen hatte, daß er, wie er, auf dem Meere dem Versinken nahe, durch die Rechte Christi gerettet wurde, so auch im Sturme des Aergernisses, da er durch seinen Unglauben in Gefahr kam, unterzugehen, durch die Kraft des Herrn gerettet worden sei, der ihm auch vorher verkündigt hatte, was kommen sollte (Luc. 21, 31). Und Petrus, auf diese Weise gemahnt, empfing Beistand und Hülfe, damit er den Uebermuth ablegen und die Schwachen schonen lernte [1].

Das Rühmen im Herrn besteht darin, daß Einer das Gute, was er gethan, nicht sich selbst, sondern Gott zuschreibt, indem er sagt: „Alles vermag ich in dem, der mich stärkt" (Phil. 3, 14). Das verbotene Rühmen . . . (Ps. 10, 3; 51, 3. Matth. 6, 5) . . . ist jenes: wenn sie wegen desjenigen, was sie thun, gelobt werden wollen, und so sich gleichsam ihrer Werke rühmen. Ja sogar Gottesräuber können solche genannt werden, weil sie sich die Geschenke (Gnaden) Gottes zuschreiben und die Gott schuldige Ehre an sich reißen [2]. Das Lob der Martyrer beruht auf dem Reichthume der geistigen Gnadengeschenke [3]. „Das Rauchwerk ist mir ein Greuel" .... Es war verboten, daß Jemand sich solches zu eigenem Gebrauche bereite, d, h. Niemand darf die guten Werke sich selbst zuschreiben, sondern Jeder muß die Ursache des Guten auf Gott zurückführen. Solches Rauchwerk war Paulus, welcher sprach: „Wir sind ein Wohlgeruch Christi" (2 Cor. 2, 15), und wiederum: „Gott sei Dank, welcher allezeit macht, daß wir den Sieg erhalten, und daß der Wohlgeruch seiner Erkenntniß sich durch uns verbreite" (2 Cor. 2, 14. 15) [4]. Alles Gute, das von der göttlichen Macht

---

[1] De humil. 4. II. 159 ff. [2] Reg. brev. int. 247. II. 498 d.

[3] Hom. 23. in S. Mam. M. II. 185 d. Vgl. *S. Aug.*, Domine, da, quod jubes. De Praed. sanct. Daher stellten sich die Heiligen als große Sünder hin, im Bewußtsein nämlich ihrer eigenen Schwäche und Hülfsbedürftigkeit. — Selbst jeder gute Gedanke ist aus der Gnade. Vgl. Reg. brev. 80. II. 443 e.

[4] In Jes. 29. I. 402 ff. Vgl. in Ps. 33. 12. I. 155. Ideo enim haec et nobis praecipiuntur et dona Dei esse monstrantur, ut intelligatur, quod et nos ea facimus et Deus facit, ut illa faciamus, sicut per prophetam Ezechiel apertissime dicit . . . Ego facio ut faciatis. *Goudin*, qu. 3. a. 3. p. 154. *S. Thom.* 2. 2. qu. 2. a. 5. ad 1: ad ea tenetur, ad quae non potest sine gratia reparante, sicut ad diligendum Deum et proximum et similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen potest cum auxilio gratiae.

zu uns kommt, nennen wir ein Werk der Gnade, die Alles in Allem wirkt (1 Cor. 12, 11)[1].

Ein Werk, schreibt Basilius an die Cleriker zu Nicopolis, welches von einem oder dem andern gottseligen Manne vollbracht wird, muß uns überzeugen, daß es durch den Rathschluß des Geistes geschieht. Denn wenn keine menschliche Absicht vor Augen liegt, und wenn die Heiligen nichts aus Eigennützigkeit unternehmen, sondern das vor Augen haben, was Gott wohlgefällig ist, so ist es offenbar der Herr, der ihre Herzen lenket. Wenn aber vom Geiste erfüllte Männer Urheber der Rathschlüsse sind und das Volk des Herrn mit einträchtiger Gesinnung diesen folgt, wer möchte zweifeln, daß mit Theilnehmung und Gutheißung unseres Herrn Jesus Christus, der sein Blut für die Kirchen vergossen hat, der Entschluß gefaßt worden sei[2]. Darum schreibt Basilius, man möchte bitten, daß der heilige Geist Führer auf der Reise sei und das, was nützlich ist, sie lehre[3]. Denn, sagt er, es geziemt sich, die Augen auf den richtigen Weg und auf Gott, den Lenker auf richtigem Wege, zu richten und dann die Pilgerfahrt zu unternehmen, wo Gott voraufgeht und führt[4].

„Was soll ich dem Herrn wiedervergelten für Alles, was er mir vergolten?" (Ps. 115, 2.) Es wird nicht gesagt, der großmüthige Geber habe dieses gegeben, sondern daß er es vergolten habe, gleichsam als wenn er nicht den Anfang mit der Gnade machen, sondern denen vergelten würde, die den Anfang gemacht hätten. Denn die Danksagung der Empfangenden rechnet er als Wohlthat an. Er gibt dir Vermögen und fordert von dir Almosen durch die Hände der Armen; obschon er sein Eigenthum empfängt, erstattet er dir doch, als hättest du von dem Deinigen gegeben, vollkommenen Dank[5]. Denen, die rechtmäßig in diesem Leben gestritten haben, ist ewige Ruhe bestimmt, die nicht nach dem Verdienste der Werke ertheilt wird, sondern durch die Gnade des überaus freigebigen Gottes denen gegeben wird, die auf ihn ihre Hoffnung gesetzt haben[6].

So ist die Gnade nothwendig wie zur Vollendung, so zum Anfang der Rechtfertigung und zu jedem einzelnen guten Werke. Dieser Lehre unseres Kirchenvaters entsprechen auch die Gebete der Liturgieen: Bereite sie, so heißt es, zu einer Wohnung für den heiligen Geist durch die Gnade[7]: Sende ihnen die Gnade deines heiligen Geistes[8].

Gott verlangt aber unsere Mitwirkung mit der Gnade: Wenn wir schläfrig und träge sind, sagen wir, Gott schlafe, indem er uns für unwürdig

---

[1] Ep. 38. 4. III. 117.
[2] Ep. 229. 1. III. 352 b.
[3] Reg. fus. 36. 3. II. 383 d.
[4] Const. mon. 10. 2. II. 557 a.
[5] In Mart. Julitt. 7. II. 40 d.
[6] In Ps. 114. 5. I. 202 e. Durch die Güte und Liebe des besten Gottes, durch die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, durch die Wirkung des heiligen Geistes, sagt Basilius, von dem Irrthum der Heiden befreit, von der Geburt und dem Anbeginne an von christlichen Eltern erzogen, habe ich von Jugend auf von ihnen die heiligen Schriften gelernt, die mich zur Erkenntniß der Wahrheit geführt haben. Prooem. de jud. Dei 1. II. 213 e.
[7] Lit. Copt. II. 691 a.
[8] Ibid. II. 692 c. Cfr. de Sp. s. 24. 55. III. 47; 16. 38. III. 31.

hält seiner Sorge für uns ... Andere wenden die Augen Gottes von sich ab durch ihre schändlichen und den Augen Gottes unwürdigen Handlungen[1]. „Gott ist nicht aller Menschen Gott, sondern derjenigen, welche durch die Liebe mit ihm verbunden sind. Denn er ist der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs." Wäre er der Gott Aller, so hätte er ihnen das nicht als einen besondern Vorzug zugestanden[2]. „Allen Dingen, die wir unternehmen, muß der Glaube an Gott vorausgehen und die gute Hoffnung sie begleiten, damit wir die Kräfte der Seele durch den Glauben stählen, durch die gute Hoffnung aber zum Guten ermuntert werden. Kein gutes Werk geschieht ohne die Hülfe von Oben, und nie wird die Hülfe von Oben zu einem Menschen kommen, der sich nicht bemühte, sondern zur Vollendung der Tugend muß Beides miteinander verbunden sein, der Eifer des Menschen und die göttliche Hülfe, durch den Glauben von Oben hinzukommend."[3] An einer andern Stelle sagt der hl. Basilius: Das aber ist vielleicht einem Jeden bekannt aus dem, was in der heiligen Schrift erzählt wird, daß es nämlich Viele gibt, die nach dem Zeugnisse des Apostels von Jugend auf die heiligen Schriften lernen (2 Tim. 3, 15. Act. 10), auch Viele, welche wie Cornelius die Regungen der Natur gut gebrauchen, aber dennoch wegen Mangel an Lehrern langsam zur vollkommenen Wissenschaft gelangen. Denn wie sollen sie glauben, wenn sie nicht gehört haben? (Rom. 10, 4.) Wenn es also Einzelne gibt, die wie Cornelius mit nichts Bösem sich beschäftigen und aus Verlangen nach der Vollkommenheit das Gute, was sie zu thun und zu erkennen vermögen, mit aufrichtigem Herzen vollbringen, so verleiht Gott diesen die Gnade, welche er auch dem Cornelius verlieh, und rechnet ihnen die vergangene Zeit nicht als Verbrechen ihrer Trägheit an, weil es nämlich, wie ich sagte, nicht aus ihrer Schuld geschah, sondern er ist mit dem Eifer zufrieden, welcher sich durch das offenbart, was sie nachher den Zeitumständen gemäß eifrig thun und bis zum Ende mit größter Sorgfalt ausüben[4]. Wie dieß zu verstehen und zu erklären sei, lehrt Basilius, wenn er sagt: Es muß also ein Jeder aus sich alle Anstrengung machen und dennoch zu Gott rufen, daß er ihm helfe, denn wenn Einer aus Trägheit sich den Leidenschaften hingibt und sich selbst dem Feinde übergibt, dem bringt Gott nicht Hülfe und erhört ihn nicht, weil er sich durch seine Sünde vorher von Gott entfernt hat. Denn wer von Gott unterstützt zu werden wünscht, der unterläßt nicht seine Pflicht, wer aber seine Pflicht nicht unterläßt, der wird nie der göttlichen Hülfe ermangeln. Man muß daher zunächst in keiner Sache vom eigenen Gewissen verurtheilt werden, und dann erst die göttliche Hülfe erflehen[5]. Gott kennt die Herzen der Flehenden. Was bedarf also, sagt man, Gott unseres Gebetes? Weiß er nicht, wessen wir bedürfen? Warum ist es also nöthig, ihn zu bitten? Freilich kennt Gott, was wir nöthig haben ..., allein wenn du den Glauben und die Werke der Tugend und das Himmelreich nicht mit Eifer und vieler Beharrlichkeit erfleht haben wirst, wirst du sie nicht erlangen. Zuerst mußt du Verlangen darnach

[1] In Ps. 29. 2. I. 125. [2] In Ps. 29. 3. I. 126 b c.
[3] Const. mon. c. 15. II. 558/9.
[4] Reg. brev. int. 224. II. 490 b c.
[5] Const. mon. 4. II. 538 b.

haben, dann mußt du, wenn du darnach verlangst, und alle deine Kräfte angestrengt haben wirst, in Glauben und Geduld aus ganzer Seele suchen und nicht zulassen, daß du in irgend einer Sache vom eigenen Gewissen verurtheilt wirst, als wenn du nachlässig und übermüthig gebeten; und dann endlich wirst du, wenn Gott es will, empfangen, denn er kennt besser, als du selbst, was dir frommt [1].

Zweiter Artikel. Bezüglich des natürlich (sittlich) Guten.

a) Möglichkeit sittlich-guter Handlungen ohne die Gnade.

Die Frage nach der Möglichkeit sittlich-guter Handlungen ohne die Gnade (in statu nat. laps.) hängt auf's Innigste zusammen mit der Lehre von der Existenz der übernatürlichen Ordnung. Wäre nämlich die Sittlichkeit, zu der die Gnade den Menschen befähigt, nicht höherer Art, so ließe sich die Nothwendigkeit der Gnade, wie sie dargelegt wurde, nur dadurch festhalten, daß man im gefallenen Menschen jeglichen Ueberrest zum Guten, das er vor dem Falle besaß, läugnet [2].

---

[1] Const. mon. 6. II. 540 a. b.

[2] Huß, Wicleff, Luther, Calvin, die Jansenisten läugneten die Möglichkeit sittlich guter Werke ohne die Gnade. Sie lehrten, Alles, was immer Gutes im Menschen sei, werde ihm durch übernatürliche Hülfe des Erlösers geschenkt, der Antheil der Natur sei in ihm seit Adams Sünde nichts, als Finsterniß und Sünde. Vgl. *Bellarmin*, Contr. de justif. l. 2, c. 1. S. Luthers Aussprüche bei Riffel, Christliche Kirchengeschichte, 1. B. 2. K. Bajus und die Jansenisten hielten die Grundlehre Luthers fest, daß die Sünde Adams in uns jegliches Gute zerstört habe, erklärten jedoch die Wirksamkeit der Gnade auf verschiedene Weise. Bajus nahm eine innere Umwandlung an, aber ohne wahrhaft freie Mitwirkung des Menschen; denn nach seiner Lehre besteht die Freiheit nur in der Freiheit von äußerem Zwange, nicht aber von der inneren Nöthigung. Sodann lehrt er, die böse Begierlichkeit, die alle Werke zu Sünden mache, herrsche so lange im Menschen, bis die vollkommene Liebe herrschend geworden sei. (Er lehrte also wie Wicleff und Huß, daß Alles ohne die heiligmachende Gnade Sünde sei. Denn nach der Lehre der Kirche — zwar nicht nach der Lehre des Bajus — kann die vollkommene Liebe nicht ohne die heiligmachende Gnade sein.) Die vorwiegende Neigung zum Guten ist nach ihm die Voraussetzung jedes menschlichen Willens und stammt aus der Gnade (prop. 35 und prop. 40). — Ebenso nahmen auch die Jansenisten eine innere Umwandlung und Heiligung an, ebenfalls mit Läugnung der wahren Freiheit, und behaupteten, diese innere Gnade werde Keinem zu Theil, der nicht an Christus glaube. (Fides est prima gratia et fons omnium aliarum. Bull. *Unig.* prop. 27. Vgl. prop. 29: Extra ecclesiam nulla conceditur gratia.) Da sie nun mit Bajus und Luther festhielten, daß der Mensch durch die Sünde Adams alle Fähigkeit zum Guten verloren habe und folglich sein Wille ohne die Gnade zu nichts mehr als zum Sündigen tauglich sei, so folgt, was sie auch ausdrücklich lehrten, daß alle Werke derer, die nicht an Christus glaubten, nothwendig Sünden seien. — Gegen Huß und Bajus lehrt die Kirche, daß die heiligmachende Gnade, gegen die Jansenisten, daß auch die Gnade des Glaubens nicht erforderlich sei, um etwas sittlich Gutes zu erkennen und zu vollbringen, gegen Luther, daß der Mensch auch nach dem Falle noch frei und ohne die Gnade zum sittlichen Handeln fähig sei. Vgl. die Bullen gegen Bajus, Quesnell, Synode von Pistoja. Bull. Unig. Quesnell 44 und 46. Die Quelle der bajanischen Irrthümer ist prop. 38: Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum sanctum in corda diffusa Deus amatur. — Bull. Auct. fid. Syn. Pist. prop. 24: Perinde ac si inter dilectionem divinam, quae nos perducit ad regnum, et dilectionem humanam illicitam, quae damnatur, non

Die heilige Schrift lehrt ausdrücklich — in Uebereinstimmung mit der Vernunft —, daß der Mensch auch nach dem Sündenfalle noch freien Willen hat [1] und so zu sittlich-guten Handlungen befähigt sei [2]. Denn wenn Gott dem Menschen etwas befiehlt oder verbietet, wenn er unter Bedingung verheißt oder droht, so muß es, damit dieses Verfahren Gottes nicht eitel oder thöricht erscheine, vom Willen des Menschen abhängen, Gott zu gehorchen oder nicht [3]. Darum mahnt die heilige Schrift auch den Sünder zum Gebete, zu Werken der Buße und Mildthätigkeit, um Strafe abzuwenden und die Gnade der Bekehrung zu erlangen [4]. Dabei setzt sie auch nicht einmal die Gnade des Glaubens (im Sinne der Jansenisten) voraus, indem ihre Mahnungen nicht blos Gläubige angehen, sondern auch auf die Ungläubigen sich beziehen, die Gott erkennen und gute Handlungen ausüben können. Ja letztere werden ausdrücklich belobt und belohnt [5].

---

daretur dilectio humana licita, quae non reprehenditur — *S. Aug.*, Sermo 349 — (declaratur) falsa alias damnata. — *Quesnell*, prop. 1. 39. 40. 48; prop. 2: J. C. gratia, principium efficax boni cujuscunque generis, necessaria est ad omne opus bonum, absque illa non solum nihil fit sed neque fieri potest. — *Baj.*, prop. 34: Distinctio illa duplicis amoris naturalis, videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator vana est et commentitia et ad illudendum sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata. Cfr. pr. 29. 30. 36. 37. — Die Behauptung des gänzlichen Unvermögens des gefallenen Menschen zu jeglichem Guten im Zusammenhang mit der Läugnung der doppelten Liebe trägt zwar den Schein der Demuth, allein es folgt daraus die Läugnung der übernatürlichen Ordnung — weil nach dieser Lehre Alles, was Gott an den Engeln und Menschen gethan, zu ihrer Natur gehört. Bajus verwirft die Lehre von der Nothwendigkeit der heiligmachenden Gnade zur Verdienstlichkeit der guten Werke, behauptet dagegen die Nothwendigkeit der Gnade zu jeglichem guten Werke, das aber an und für sich verdienstlich ist. — So erscheint der verborgene Stolz, der sich in der bajanischen Lehre birgt. Und Bajus trifft mit den Rationalisten und Semirationalisten zusammen: er ist befangen im Pelagianismus. „Bajanismus und Pelagianismus sind zwei Formen eines Irrthums, der seine Spitze in der Verkennung oder Verläugnung der übernatürlichen Ordnung hat." Gloßner S. 41. Bajus lehrte: Was für den Sünder Gnade, ist für den ersten Menschen Mitgift der Natur. Vgl. prop. 2. 5. 11. 13. 15. 17. 61. 62. Er verwarf daher die Unterscheidung guter Werke der Substanz und Art nach (ethisch und theologisch guter Werke). Durch Verwerfung der bajanischen Sätze diese Unterscheidung billigend, hat die Kirche offenbar die Lehre der Scholastik von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung der Dinge für die ihrige erklärt. Vgl. Kleutgen S. 248; Ernst, die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin, Freiburg 1871.

[1] Vgl. Kleutgen 1. Bd. 4. Abthlg. S. 245.

[2] Die Möglichkeit des sittlichen Handelns folgt aus drei Principien: 1) der natürlichen Neigung zum Guten, 2) dem freien Willen, 3) der natürlichen Erkenntniß.

[3] Vgl. Hebr. 11, 6. Matth. 9, 2. Eccl. 1, 27. Act. 2, 38. Eccl. 15, 16. Deut. 30, 10. Matth. 23, 37. Gen. 4, 7. Deut. 30, 19. Eccl. 15, 17; 31, 10.

[4] Deut. 4, 24. Jo. 3, 10. Luc. 18, 13. 14.

[5] Exod. 1, 20. 21. Ex eo, quod Nabuchodonosor accepit mercedem boni operis intelligimus etiam ethnicos, si quid boni fecerint, non absque mercede Dei judicio praeteriri. *S. Hier.*, In hunc loc. Vgl. Exod. 1 (Güte der Aegypter), Jos. 2 (Gastfreundschaft der Rahab), Luc. 16 (Barmherzigkeit des Samaritaners). Conc. *Trid.* S. q. d. opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam tanto eum gravius peccare a. s. S. 6 Can. 7. — Tametsi in eis liberum arbitrium minimum exstinctum esset viribus licet attenuatum et inclinatum S. 6 cap. 1, cf. c. 6. *Bellarmin*, De justif. l. 2. c. 1. de gr. et lib. arb. l. 5. c. 9.

Sehen wir nun zu, welches die Lehre des hl. Basilius ist. Die Tugend, sagt er, und gute Beschaffenheit der Seele sind nicht gelernt, sondern von Natur aus in uns[1]. Unser Herr sagt: Das Reich Gottes ist innerhalb euch (Luc. 17, 21). Was gut ist und uns das Heil erwirbt, ist nahe und in uns; das Gegentheil aber kommt von ferne zu uns, da es außer uns gelegen ist. Denn die Sünde liegt nicht in unserer Natur, sondern ist erst später hinzugekommen[2]. Das Böse ist gegen unsere Vernunft: Gott, der Lenker unserer Geschicke, widersteht uns, wenn wir auf dem Wege der Bosheit wandeln, indem er uns Hemmnisse und Hindernisse in den Weg legt, damit wir vom unvernünftigen Leben ablassen . . .[3]. Der Gütige und Gerechte würde uns dieses (die Feinde zu lieben) nicht geboten haben, wenn er uns nicht das Vermögen dazu gegeben hätte; ja, er zeigte, daß dieses nothwendig auch in der Natur liege[4]. Wenn unser Bruder sich um uns wohl verdient gemacht hat, so schulden wir ihm auch nach menschlicher Art Liebe, die selbst die Heiden bewahren, wie der Herr im Evangelium erklärt mit diesen Worten: Und wenn ihr die liebt, die euch lieben, was für ein Dank ist es euch? Denn auch die Sünder lieben die, von denen sie geliebt werden (Luc. 6, 32).

Die Kraft zum Guten ist von der ersten Erschaffung in uns[5]; aber auch nach dem Falle uns geblieben: Viele gibt es, die nach dem Beispiele des Cornelius (Act. 10) die Regungen der Natur gut gebrauchen . . ., die mit nichts Bösem sich beschäftigen, aus Verlangen nach der Vollkommenheit das Gute, welches sie thun und erkennen können, mit aufrichtigem Herzen ausüben[6]. Und oben heißt es: daß auch bei den Ungläubigen sich vieles findet, was dem tugendhaften Wandel entspricht, wie z. B. die Enthaltung von der ehelichen Gemeinschaft und von den Genüssen der Tafel, Standhaftigkeit und Ruhe des Charakters. Diese Handlungen werden aber deutlich unterschieden von jenen, die „mit wahrer Frömmigkeit (d. h. im Glauben) zu (an) Christus geschehen“[7].

Suarez, De gr. p. 1. l. 1. c. 4—7. — Non omnino deletum est quod ibi per imaginem Dei cum crearentur impressum est . . . hoc enim scribitur illic per renovationem quod non omnino deletum est per vetustatem. *S. Aug.*, De Sp. et Litt. c. 28 (aliquod legitimum facere — aliqua legis facere vel sapere: beata pietas quae in aliam vitam transfert beatam). Wenn Augustinus sagt: omnia fieri ex cupiditate aut ex caritate, so ist das entweder concomitanter zu verstehen (daß die eine oder andere vorherrsche), oder formaliter (Liebe allgemein verstanden). — Cfr. *S. Thom.* 1. 60. 1 u. 5 ad 4; 1, 2, 109; 3, 22. 26, 3; electivus amor Dei super omnia duplex concipi potest, alius supernaturalis ex charitate, quo Deus per fidem cognitus ut auctor gratiae diligitur, alius naturalis ordinis, quo Deus per rationem cognitus ut auctor naturalis boni diligitur. *Goudin* qu. 3. a 4—6, 177. — Eine Ueberschätzung der natürlichen Kräfte des nicht gefallenen Menschen führt nothwendig zur Unterschätzung des gefallenen, daher *Baj.* prop. 27: Liberum arbitrium sine gratiae Dei adjutorio non nisi ad peccandum valet.

[1] Ueber die natürliche Neigung und Erkenntniß vgl. oben Hexaem. 9.

[2] In Jes. 10, 234. I. 566 e. [3] In Ps. 48, 8. I. 145 e.

[4] Reg. brev. int. 176. II. 474 e.

[5] S. oben. [6] Reg. brev. int. 224. II. 490 b. c.

[7] In Jes. 39. I. 410 d. e. Nach der Väterlehre ist wohl festzuhalten an dem Unterschiede zwischen natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit. Wie die Väter die letztere die wahre Sittlichkeit nennen, so kommt es, daß sie der anderen zuweilen allen Werth abzusprechen scheinen, weil sie im Vergleich zu der höheren Sittlichkeit von geringem

Da die Möglichkeit des sittlichen Handelns auf dem freien Willen des Menschen gründet, so haben wir auch hierüber die Ansicht unseres Kirchenvaters kennen zu lernen.

b) Das freie Wahlvermögen des Menschen.

Ueber die Freiheit des Menschen und ihr Verhältniß zum sittlichen Handeln spricht der hl. Basilius mit der größten Klarheit: „Den Leib hat Gott geschaffen und nicht die Krankheit, und die Seele hat Gott gemacht und nicht die Sünde. Die Seele aber ist verderbt worden, nachdem sie aus dem

---

Werthe ist. Aber sie erkennen auch manchen Werken der Heiden sittlichen Werth zu, halten sie also nicht alle für sündhaft. Vgl. Kleutgen a. a. O., Ernst a. a. O. S. 79 ff. Sine igitur gratia potest quidem cogitare et desiderare humana, non autem potest cogitare aut velle seu desiderare divina. *Petr. Diac.*, epist. ad episc. exul. in Sard. c. 6. — Quoniam saltem concedis opera infidelium, quae tibi eorum videntur bona, non tamen eos ad salutem sempiternam regnumque perducere, scito nos illud bonum hominum dicere, illam bonam voluntatem, illud bonum opus sine gratia Dei, quae datur per unum mediatorem Dei et hominum, nemini posse conferri, per quod solum potest homo ad aeternum Dei bonum regnumque perduci. *S. Aug.*, C. Jul. l. 4. c. 3. Nam et ipsi homines erant et vis illa naturae inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit, sed pietas, quae in aliam vitam transfert beatam et aeternam legem habet immaculatam convertentem animos ut ex illo lumine renoventur. *S. Aug.*, De Sp. et litt. c. 28. Cf. *S. Prosp.*, c. Coll. c. 10 (al. 22). Si enim nec ad ista terrena ordinanda rationalis animi vigeret ingenium non vitiata esset sed exstincta natura c. 12 (al. 26). Naturae humanae cujus creator est Deus, etiam post praevariationem manet substantia, manet forma, manet vita et sensus et ratio ceteraque corporis et animi bona quae etiam malis vitiosisque non desunt. Sed non his veri boni perceptionem habet, quae mortalem vitam honestare possunt (aeternam conferre non possunt). *S. Fulgent.*, De inc. et gr. c. 25: quod etiam illi qui fidei gratiam non recipiunt illa quae ad honestatem morum et humanae societatis vinculum pertinent naturali quadam lege sic servant ut etiam illos qui ea violare contendunt judiciorum aeqitate ac severitate coerceant . . . cfr. c. 26. (S. Kleutgen S. 223—24.) — *S. Aug.*, De Sp. et litt. c. 27: Etiam impiorum nec Deum verum veraciter pieque colentium quaedam tamen facta vel legimus vel novimus vel audivimus, quae secundum justitiae regulam non solum vituperare non possumus verum etiam merito recteque laudamus, quamquam si discutiatur, quo fine fiant, vix inveniuntur, quae justitiae debitam laudem defensionemve mereantur. — *S. Aug.* (tr. 5 in Jo.; ep. 89. qu. 2; ep. 186 [al. 106]) ist anscheinend gegen die Lehre von der natürlichen Sittlichkeit. Die erste Stelle ist aufgenommen in das Conc. *Araus.* II. can. 22: Sicut ipse Dominus dixit, qui loquitur mendacium, de suo loquitur, nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum; wird verschieden erklärt. Cfr. *Suarez*, De gr. l. 1. c. 21. *Ripalda*, De ent. sup. l. 4. disp. 104. d. 2 n. 16. An und für sich könnte die Stelle gegen die Unterscheidung natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit sprechen; allein weil die Stelle gegen die Semipelagianer gebraucht ist, so kann sie nur auf das übernatülich Gute sich beziehen. Vgl. Hettinger, Fund.-Theol. I. S. 125. Ernst, a. a. O. S. 228 ff. — Nach Augustin sind die Werke der Heiden Sünden aus drei Gründen: 1) wegen schlechter Absicht (Sp. et litt. c. 27); 2) wegen Eitelkeit c. Jul. 4. c. 3); 3) wegen mangelnder Intention (darum die Thaten der Heiden magni passus, aber extra viam: tr. 45 in Jo. Bene currunt, sed in via non currunt: sermo 141 (al. 55) de Verb. Dom. c. 4. n. 4. Er betont aber gegen Julian: daß 1) die Heiden reich an Tugend seien; 2) diese stammten aus der Natur; 3) sie seien aber unfruchtbar für den Himmel. Die alten Römer hätten durch ihre Tugenden die Macht und Größe Roms verdient. Cfr. Civ. D. l. 5. c. 12, 15. c. 2. ep. Pelag. l. 3. c. 5. — So ist die obige Stelle bei Basilius vom christlich-übernatürlichen (wahrhaft verdienstlich) Guten zu verstehen.

natürlichen Zustande getreten ist. Was war ihr vorzügliches Gut? Gott anzuhangen und mit ihm durch die Liebe verbunden zu sein: sobald sie dieses verloren hat, ist sie durch verschiedene und mannigfaltige Krankheiten verderbt worden." „Was ist aber der Grund, daß sie überhaupt des Bösen fähig ist? Weil sie einen freien Willen hat, welcher der vernünftigen Natur vorzüglich gebührt [1]. Denn die Seele, welche von allem Zwange frei ist und von dem Schöpfer ein eigenmächtiges Leben erhalten hat, weil sie nach dem Ebenbilde Gottes gemacht ist, erkennt [2] zwar das Gute und kennt das aus ihm fließende Vergnügen und hat, wenn sie bei der Betrachtung des Guten und dem Genusse der geistigen Dinge beharrt, die Freiheit und das Vermögen, ihr natürliches Leben unversehrt zu erhalten, hat aber auch die Macht, zuweilen vom Guten abzuweichen .... Adam war einmal hoch erhaben, nicht durch den Ort, sondern durch den freien Willen .... Er wurde aus dem Paradiese verstoßen und jenes glücklichen Lebens beraubt, nachdem er nicht durch Zwang, sondern aus Thorheit böse geworden war. Er sündigte also aus bösem freien Willen und starb wegen der Sünde. Sold der Sünde ist der Tod (Rom. 6, 23) [3] .... Aber warum sind wir nicht so geschaffen, daß wir von Natur

---

[1] Necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est. *S. Thom.* 1. 83. 3. Ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere possit. II. dist. 25. qu. 1. a. 1 ad 2. Vgl. Kuhn's (Dogm. 2. Aufl. S. 490) Auffassung vom freien Willen: Wie der Wille seiner Natur nach eben Willen und nicht das Zwitterding ist, in welchem ein Vermögen zu wollen mit einem Vermögen nicht zu wollen in statischem Gleichgewicht sich befindet, so ist er auch von Haus aus Wille = Neigung, Wohlgefallen. Aehnlich Wörter, Der Pelag. S. 222: „Die Freiheit besteht nicht immer in einem rein äquilibristischen, indifferenten Vermögen des Guten und Bösen." Kleutgen (I. S. 257) weist die Leibnitzsche Auffassung des Willens (er folge immer der Neigung, im Kampfe der überwiegenden) als deterministisch zurück. Kuhn dafür — vgl. Gloßner S. 12 —; er meint, der Grundirrthum des Pelagius sei im Freiheitsbegriff; er liegt vielmehr in der Verkennung des christlichen Supernaturalismus. Nach Kuhn ist freilich „die Obmacht des Geistes über das Fleisch" der prägnanteste Ausdruck für das Uebernatürliche, entsprechend dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift und Väter. S. Kuhn, Das Nat. u. Uebern. S. 155 ff. Tüb. 1864. Vgl. Lehre von der göttl. Gn. in d. Tüb. Quartalschr. 35. Jahrg. u. 46. Jahrg., christl.-pol. Blätter über katholische Univ. .... Tüb. 1863. — Nach thomistischer Lehre gibt es eine dem menschlichen Willen immanente Neigung so wenig als eingeborne Ideen. Die Bestimmtheit des Willens beruht nach ihr wie die der Vernunft auf dem vorgängigen Erkenntnißobjekt. S. Gloßner, a. a. O. S. 67. — Aus dem obigen Canon (Conc. *Araus.* II. c. 8) geht hervor (wie schon bemerkt wurde), daß liberum arbitrium nicht bloß den freien Willen, sondern die ganze natürliche Anlage zur Sittlichkeit, d. h. außer dem Willen auch die Erkenntnißkraft bezeichnet. Es wird die Unmöglichkeit der Erkenntniß des Heils ohne die göttliche Offenbarung aus der Verletzung des lib. arb. hergeleitet. Zugleich folgt daraus die Möglichkeit einiger Erkenntniß Gottes und der sittlichen Ordnung. Weil lib. arb. = natura, so bedeutet naturaliter bei den Vätern häufig = von der natürlichen Vernunft geleitet. Orig., Chrys., Theoph., Decum., *S. Hier.* ep. 151. qu. 8. Die meisten Väter erklären die Stelle Rom. 2, 14. 15: Cum enim gentes . . . (vgl. *Suarez*, De gr. l. 1. c. 8) nach dem Zusammenhang von den ungläubigen Heiden ohne Ausschluß der inneren Gnade. *S. Aug.*, Adv. Jul. l. 4. c. 3. ps. 118; cfr. Conc. *Trid.* s. 6 (liberum hominis arbitrium ita originali peccato inquinatum . . . ut tamen abolitum non sit).

[2] Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. *S. Thom.*, De verit. qu. 24. a. 2. ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. 1. 2. 17. 1. 2.

[3] In dem Grabe nämlich, in welchem er sich vom Leben entfernte, näherte er sich

nicht sündigen könnten, so daß wir sogar, wenn wir wollten, nicht zu sündigen vermöchten? Weil auch du deine Diener nicht dann für gut gesinnt gegen dich hältst, wenn du sie gefesselt hältst, sondern wenn du siehst, daß sie ihre Pflichten dir gegenüber freiwillig erfüllen. Ebenso ist auch Gott nicht das angenehm, was aus Zwang geschieht, sondern das, was man aus Tugend vollbringt; Tugend aber geht aus dem Entschlusse, nicht aus dem Zwange hervor. Der Entschluß aber hängt von dem ab, was in unserer Macht steht. Was aber in unserer Macht steht, das ist der freie Wille. Wer also den Schöpfer tadelt, daß er uns nicht von Natur so geschaffen habe, daß wir nicht sündigen konnten, der thut damit nichts Anderes, als daß er die unvernünftige Natur der vernünftigen, und die unbewegliche und willenlose der freien und thätigen vorzieht." [1]

„Der Anfang und die Wurzel der Sünde ist jenes Vermögen, welches in uns ist und der freie Wille .... Das eigentliche Uebel also, die Sünde, welches am meisten den Namen Uebel verdient, hängt ab von unserm Willen, da es in unserer Macht steht, entweder uns des Bösen zu enthalten oder das Böse zu thun [2] .... Denn woher ist der Mensch böse? Aus seinem eigenen freien Willen. Woher ist der Teufel böse? Aus derselben Ursache, weil auch er ein freies Leben und die in seiner Macht stehende freie Wahl hatte, entweder an Gott festzuhalten, oder vom Guten abzufallen. Gabriel ist ein Engel und steht immer Gott zur Seite; auch der Satan war ein Engel, aber er verlor seinen Rang gänzlich. Und jenen hielt der freie Wille im Himmel zurück, diesen aber stürzte die Freiheit des Willens. Denn es hätte auch Jener abfallen und dieser nicht fallen können. Aber jenen erhielt seine Liebe zu Gott, welche nie gesättigt wird, diesen machte sein Abfall von Gott verwerflich. Das ist das Böse, die Entfernung von Gott." [3]

Indem Basilius sich gegen Jene wendet, die den Gestirnen einen bestimmenden Einfluß auf das menschliche Handeln zuschreiben, sagt er: „Sie schreiben die Ursachen jener Dinge, worüber der Wille eines Jeden aus uns Herr ist (ich meine die Uebungen der Tugend und des Lasters), den Einflüssen der Gestirne zu. Wiewohl es sonst lächerlich ist, diesem zu widersprechen, so mag es vielleicht doch, weil Viele von dem Irrthume befangen sind, nothwendig sein, es nicht mit Stillschweigen zu übergehen ...." „Es ist noch mehr Gottlosigkeit als Thorheit in jener Ansicht, sagt unser Kirchenvater; denn die unheilbringenden Sterne schieben die Schuld des Unglückes, welches sie bewirken, auf denjenigen, welcher sie geschaffen hat. Liegt nämlich das Böse von Natur in ihnen, so wird der Schöpfer selbst der Urheber des Bösen sein; werden sie aber aus freiem Willen böse, so müssen sie erstens lebende Wesen sein, welche einen freien Willen haben und sich unabhängig und aus eigener Macht bewegen. Das aber Lebloſem anzudichten, wäre die größte Thorheit .... Zweitens wie unvernünftig ist es, das Gute und das

dem Tode. Darum hat Adam durch seine Entfernung von Gott sich selbst den Tod zugezogen, wie geschrieben steht: „Siehe, die sich weit von Dir entfernen, kommen um" (Ps. 72, 27).

[1] Auct. mal. 6. 7. II. 78 ff.

[2] Auct. mal. 5. II. 77 b. c.

[3] Ibid. 8. II. 80 b. Vgl. De Sp. s. 16.

Böse einem Jeden nicht nach dem Verdienste zuzutheilen, sondern zu behaupten, ein Stern sei, weil er an dieser Stelle steht, wohlthätig .... Sodann wenn die Ursachen guter und böser Handlungen nicht in unserer Gewalt stehen, sondern nothwendige Folgen der Geburt sind, so sind die Gesetzgeber überflüssig, die uns vorschreiben, was wir thun und was wir meiden sollen, so sind auch die Richter überflüssig, welche die Tugend ehren und das Laster bestrafen. Denn das Verbrechen darf nicht dem Diebe und dem Mörder angerechnet werden, da es ihm ja auch, wenn er wollte, nicht möglich war, die Hand einzuhalten, weil ihn die unvermeidliche (unüberwindliche) Nothwendigkeit zum Handeln antrieb .... Die großen Hoffnungen der Christen verschwinden vor uns, da weder die Gerechtigkeit geehrt und belohnt, noch die Sünde bestraft wird, weil die Menschen nichts aus freiem Willen vollbringen. Denn wo die Nothwendigkeit und das Schicksal herrscht, da findet die Rücksicht auf Würdigkeit keinen Platz, welche doch die Grundlage eines gerechten Gerichtes ist." [1] Aehnlich heißt es in der zweiten Homilie über das Sechstagewerk: Das Böse ist kein lebendiges und beseeltes Wesen, sondern eine der Tugend entgegengesetzte Stimmung der Seele, die in den Leichtsinnigen wegen ihres Abfalles von dem Guten entsteht. Suche daher das Böse nicht außer dir, und erdichte keine ursprüngliche Natur des Bösen; sondern ein jeder erkenne sich selbst als den Urheber der Bosheit in ihm ... Einiges sei nicht in unserer Gewalt, sagt Basilius; Anderes dagegen, fährt er fort, steht in unserer Macht, wie die Leidenschaften zu beherrschen, oder die sinnlichen Lüste nicht zu zähmen, den Zorn zu überwinden, oder an den Beleidiger Hand anzulegen, die Wahrheit zu sagen, oder zu lügen, sanftmüthig zu sein und demüthig oder stolz und hochmüthig. Hüte dich also, den Ursprung dessen, worüber du Herr bist, außer dir zu suchen, sondern erkenne, daß das eigentliche Böse aus den vorsätzlichen Vergehen entspringt. Denn wenn das Böse nicht von unserm Willen abhinge und nicht in unserer Macht stände, so würde diejenigen, welche Unrecht thun, nicht so große Furcht vor den Strafen ängstigen, und es wären so die Strafen der Gerichte, welche den Missethätern nach Verdienst vergelten, unvermeidlich [2].

Die Seele ist der Nachlässigkeit zu zeihen, wenn sie ihre Herrschaft über den Körper aufgegeben, da sie nicht von Natur aus das Böse in sich hat, sondern in dem Bösen sich befindet durch Abfall vom Guten [3]. Was nicht aus freiem Willen geschieht, bemerkt Basilius (zu Matth. 5, 3), kann nicht selig genannt werden. Denn jede Tugend ... trägt das Gepräge der Freiheit [4].

Die Frage: „Ob der richtig spreche, welcher sage, die Einen habe Gott gut, die Andern aber böse geschaffen", beantwortet Basilius: Diese Ansicht ist schon längst als häretisch verurtheilt, denn sie ist gotteslästerisch und gott-

[1] Hexaem. 6. 7. I. 56.

[2] Hexaem. 2. I. 16/17. Vgl. Const. mon. 4. 5. II. 547 d. Non tibi deputatur ad culpam, quod invitus ingnoras, sed quod negligis quaerere, quod ignoras, neque illud, quod vulnerata membra non colligis sed quod volentem sanare contemnis. *S. Aug.*, Lib. arb. l. 3. c. 13. Cfr. De nat. et gr. 67.

[3] Const. mon. c. 2. 3. II. 543 a.

[4] In Ps. 33. 5. I. 147. (Vgl. die Stelle.)

los und macht die Seele zur Sünde geneigt[1]; nichts ist von Natur böse und nichts von Gott entfremdet, Alles fällt durch eigenes Verschulden von Gott ab oder vereinigt sich mit ihm durch eigenes Verdienst[2]. Ein Jeder kann aus eigenem Willen heilig oder böse sein[3].

Zu Jo. 5, 19: „Der Sohn thut nichts von sich selbst", bemerkt unser Kirchenvater: Wenn das, was einen freien Willen hat, besser ist als das, was vom Willen eines Andern abhängt, und wenn der Mensch einen freien Willen hat, der Sohn Gottes dagegen unter dem Willen eines Andern steht, so ist der Mensch vorzüglicher als der Sohn, was absurd ist. Und wenn der, der unter einem fremden Willen steht, Anderen den freien Willen nicht geben kann (denn was er selbst nicht hat, kann er Andern seinem Willen zufolge nicht mittheilen), so kann der Erlöser, der uns einen freien Willen gegeben hat, nicht unter dem Willen eines Andern stehen. Und wie? es wäre nicht absurd, daß der Mensch Gutes und Böses aus eigenem Willen thun könnte, der Sohn aber, obwohl er Gott ist, könnte nichts aus eigenem Willen thun?[4] Unsere Natur hat eine gleichmäßige Neigung zu Beidem (Gutem und Bösem), und häufig neigt sie sich zum Bösen, häufig aber auch zum Guten, wie es bei einer Wage geschieht, indem sich die Seele bald zu den Leidenschaften hinabläßt und bald von der Vernunft zum Besseren emporgezogen wird[5]. Diejenigen Werke, welche auf dem Willen der Seele und ihrem Urtheil beruhen, kann der Satan auf keine Weise verhindern[6].

---

[1] Reg. brev. int. 84. II. 445 d. e.

[2] In Jes. 90. I. 442 d. Vgl. die Stelle (Vorbereitung auf die Rechtfertigung).

[3] Vgl. in Jes. 14. 280. I. 593 b. (über „bösen Samen" vgl. *S. Aug.* bei Habert).

[4] C. Eun. 4. I. 290/1. [5] In Jes. 7. 202. I. 530.

[6] Reg. fus. 275. II. 511 c. Er ermahnt, man solle nach Beendigung des Tages für die von uns während desselben empfangenen Gaben und für das, was von uns Gutes geschehen sei, Dank sagen, und bekennen, was unterlassen worden in Wort oder That oder im Herzen selbst, um Gott über dieß Alles durch Gebet zu besänftigen. „Denn überaus nützlich ist es, das Vergangene zu betrachten, um nicht in Aehnliches zu fallen." Reg. fus. 37. II. 384 a. „Darum wird euch für das Unfreiwillige Verzeihung gewährt, was aber aus schlechtem Willen geschieht, verurtheilt, und Jener wegen der heilsamen Anregungen, die in unsere Seele eingegossen werden, verurtheilt, weil er sie nicht benutzt hat." . . . quod determinate exeat in hunc actum vel in illum non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate. Cfr. *S. Thom.* II. dist. 39. qu. 1. a. 1. Haec est differentia in agentibus, quia quaedam determinant sibi finem et actum in finem illum, quaedam vero non, nec aliquod agens finem sibi praestituere potest, nisi rationem finis cognoscat et ordinem ejus, quod est ad finem ipsum, quod solum in habentibus intellectum est, et inde est quod judicium de actione propria est solum habentibus intellectum, quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam, unde et dominium sui actus habere dicuntur; et propter hoc in solum intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur, non autem in illis quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus. II. dist. 25. qu. 1. a. 1. Quae sunt ad utrumlibet, non habent aliquam formam, ex qua declinent ad unum determinate, sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum . ., quia igitur vis appetitiva se habet ad utrumlibet, non tendet in unum nisi secundum quod a ratione determinetur in illud. De virt. qu. 1. a. 9. (Daher bemerkt mit Recht v. Schäzler, Neue . . . S. 102 ff.: Die indifferentia des creatürlichen Willens entspringt schon aus der Erhabenheit seines Endziels. Ist nämlich seine Verwirklichung durch kein creatürliches Gut bedingt, so verhält sich der creatürliche Wille zu der Gesammtheit der von seinem Endziel verschiedenen oder

Aus den Worten der Schrift: „Und wenn ihr gewollt haben werdet . . .“ erhellt am meisten, sagt Basilius, der freie Wille der menschlichen Natur. Man muß zuerst wollen und dann gehorchen, so daß das, was in unserer Macht liegt, ohne Zwang geschieht. Ferner heißt es: „Wenn ihr aber nicht willig seid und mir nicht gehorchet.“ Aus dem Nichtwollen entspringt das Nichtgehorchen. So hängt die ganze Seligkeit und das Leben in Strafe und Drangsalen von unserem Willen ab [1]. Du darfst am Tage des Gerichtes nicht sagen: ich habe das Gute nicht gekannt. Es wird dir deine eigene Wage vorgelegt, die das Gute und Böse hinreichend unterscheidet. Denn die Schwere des Körpers beurtheilen wir nach dem Sinken der Wage, was aber im Leben zu wählen ist, beurtheilen wir durch den freien Willen der Seele, den die Schrift auch Wage genannt hat, weil er nach beiden Seiten auf gleiche Weise hinneigen kann [2].

c) Nothwendigkeit der Gnade zur Erfüllung des ganzen Naturgesetzes (zur Liebe Gottes über Alles).

Nach der Lehre des hl. Basilius können wir gemäß der in uns liegenden natürlichen Anlagen Gott lieben und einige Gebote des Naturgesetzes halten; denn, sagt er, ungelernt ist die Liebe zu Gott. Wir haben die Fähigkeit, Gott zu lieben, bei der ersten Gestaltung zugleich eingepflanzt erhalten. Denn der Mensch begehrt von Natur das Schöne, das eigentlich Schöne und Liebenswürdige ist aber das Gute. Gut aber ist Gott, der darum von Allen gesucht wird; als eine nothwendige Pflicht wird darum von uns gefordert die Liebe zu Gott. [3]. Selig ist das ideale Gut, das Alle begehren [4].

Wir können Gott lieben, affective und effective, eine Zeit lang, und so lange nicht schwere Versuchungen kommen [5]. Aber nicht eines Jeden Sache

---

creatürlichen Güter in dem Maße indifferent, als er es ihm gegenüber — nicht ist. Denn das Verhältniß des Willens zu den einzelnen Gegenständen richtet sich, wie gesagt, nach dem darüber durch die Vernunft abgegebenen Urtheile. Die aber vermag die Dinge nicht anders zu beurtheilen, als sie an sich sind und kann sohin nichts außer Gott für ein dem Menschen schlechthin nothwendiges Gut erklären. Ist ihr aber ein solches Urtheil unmöglich und strebt der Wille einem inneren Gesetz des menschlichen Geistes zufolge nach einem bestimmten Gegenstande nur dann mit Nothwendigkeit, wenn er ihm durch die Vernunft als ein ihm nothwendiges Gut vorgestellt wird; — so liegt in der Annahme eines unfreien Wollens des creatürlichen Geistes, insoweit dasselbe nicht unmittelbar auf sein Endziel als solches gerichtet ist, — ein innerer Widerspruch.)

[1] In Jes. 45. I. 414 ff.

[2] In Ps. 61, 4. Vgl. unten: Vorbereitung auf die Rechtfertigung. Sic se habet voluntas fidelis et pia ad bonum, sicut voluntas infidelis et impia ad malum; atqui voluntas hominis, dum est in via, nunquam ita confirmatur in bono, ut in aliquibus levioribus quandoque non peccet, ergo nec itidem unquam mala voluntas hominis viatoris ita confirmatur in malo, ut in aliquibus levioribus non possit bene agere. *Goudin* l. c. qu. 3. a. 3. p. 162. Der hl. Thomas lehrt zwar auch eine inclinatio naturalis ad virtutem, die nicht auf der justitia originalis beruht. 1. 2. 85. 2; aber sie ist eine erworbene, die vermehrt oder vermindert werden kann. Vgl. v. Schäzler, Nat. . . . S. 238. Sie ist nur als Anlage, Potenz, nicht als Habitus (erfüllte Potenz) in der Seele ursprünglich; qu. 83. 1. Vgl. Gloßner, a. a. O. S. 16.

[3] Reg. fus. int. 2. [4] In Ps. 1. [5] Cfr. Conc. *Milev.* can. 4.

ist es, zur Vollkommenheit der Liebe fortzuschreiten, d. h. zur Liebe Gottes über Alles, sondern dessen, der den alten Menschen ausgezogen und ... den neuen angezogen, der erneuert wird zur Erkenntniß und nach dem Bilde des Schöpfers [1]. „Ich liebe, weil der Herr mich erhört." Nicht Jeder kann sagen: ich liebe, sondern nur der Vollkommene und derjenige, welcher die Furcht der Knechtschaft überschreitend und den Geist der Kindschaft empfangen hat. Der Psalmist setzt nicht hinzu, wen er liebe, aber er denket hinzu: „den Gott aller Dinge." Das eigentlich Liebenswürdige ist Gott .... [2]. Dann sagt Basilius im Anschluß an den Propheten, diese Liebe hänge davon ab, „weil Gott mir sein Ohr zugeneigt, wie der Arzt einem Kranken", d. h. der Mensch (in statu nat. lapsae) bedarf zu jener Liebe der Gnade Gottes, damit er alle Versuchungen und alle Schwierigkeiten in Erfüllung der Gebote überwinde [3].

Ohne die heilende Gnade kann der Mensch also nicht alle Gebote Gottes, auch nicht des Naturgesetzes, halten [4].

---

[1] In Ps. 46. [2] In Ps. 114. Vgl. oben.

[3] Homo in statu nat. integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. *S. Thom.* 1. 2, 109, 3; in statu naturae corruptae indiget homo auxilio gratiae sanantis ad Deum naturaliter super omnia diligendum; *ibid.* Cfr. 1, 60, 5: Natura diligit Deum super omnia prout est principium et finis naturalis boni. Cfr. *S. Aug.* l. 83. qu. 35, 2. Conc. *Araus.* II. c. 25. Conc. *Trid.* s. 6, can. 3. — *S. Aug.* tr. 102 in Jo.; ep. 217 (al. 107 ad Vital.). — *S. Thom.* 1, 2, 109, 3. Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius ... Sed in st. nat. corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. *S. Aug.*, Sermo 26 (al. 11) de Verb. Sp. Creatus est enim homo rectus ... sed cadens a manu figuli fractus est. — Vgl. oben: Nothwendigkeit der Gnade zur Ueberwindung der Versuchungen. Conc. *Araus.* II. can. 17: Fortitudinem gentilium cupiditas ... facit (darum der freiwillige Tod der Heiden nicht zu vergleichen mit dem Martertod).

[4] *S. Thom.*, Qu. disp. 9 un. de char. a 12 ad 11: Motivum ad peccandum licet simpliciter loquendo sit debilius quam charitas, tamen in casu potest esse fortius quando sc. charitas in actu non operatur et motivum peccati movet in aliquo particulari opere. (Daher der Unterschied der potentia antecedens und consequens; Möglichkeit an sich: Wirklichkeit). Cfr. *S. Aug.* l. 1. de pecc. rem. c. ult. — Quidam censent sufficere auxilium naturalis ordinis ad legis naturae praecepta implenda in st. nat. laps. Verum etsi id dici posset in st. nat. pur. non tamen lapsae, nam ad id opus est gratia sanante, porro gratia sanans non est naturalis ordinis. Unde cum aliis dicendum est necessarium esse auxilium supernaturale per Christum datum, in quo quidem auxilio *includitur gratia habitualis*, licet enim homo per actuale auxilium, quo in Deum convertitur, incipiat sanari quasi in fieri, non tamen in facto esse sanus intelligitur nisi cum simul gratia sanctificans cum virtutibus ei infunditur. *Goudin* qu. 3. a. 6. p. 205. Bajus und Jansenius läugnen den Unterschied der natürlichen und übernatürlichen Gottesliebe. Scotus, Gabriel, Molina lehren, der gefallene Mensch könne ohne die heilende Gnade Gott über Alles lieben mit einer gewissen natürlichen Liebe, die aber weder die Gnade, noch das ewige Leben verdiene. Vgl. *Goudin* qu. 3. a. 4. p. 177. *Scotus* I. dist, 17. qu. 2. II. dist. 28. 1. (Unvollkommener Reueschmerz möglich ohne die Gnade.) Die Entscheidung des *Trid.* „sicut oportet" schließt von den Kräften der gefallenen Natur die Liebe Gottes über Alles auch als Urhebers der Natur aus und läßt bloß unwirksame Affekte zum Guten übrig. Dieß erhellt aus s. 6. can. 3. „ut homini justificationis gratia conferatur". Liebt der

Wenn auch die einzelnen Akte leicht und gleichsam durch natürlichen Trieb geschehen, so daß Basilius von ihnen sagt: τὸ ἐκ φύσεως κατορθούμενον καὶ φυσικῶς ἐνυπάρχον [1], so können doch jeden Augenblick Schwierigkeiten kommen, die ohne die Gnade nicht zu überwinden sind. Ueberall, sagt Basilius, hat die Gnade denselben Zweck, nämlich die Sünde zu verhindern [2].

Dritter Theil.

Wirkungsweise und Austheilung (Wirksamkeit) der Gnade.

Erstes Kapitel.

Wirkungsweise der Gnade.

Die actuelle Gnade wirkt in doppelter Weise, sie erleuchtet den Verstand und bewegt den Willen.

„Ich bitte den Herrn selbst," schreibt Basilius an die Wittwe des Nektarius, „daß er mit seiner unaussprechlichen Macht dein Herz berühre, mit guten Gedanken deine Seele erleuchte, damit du in dir selbst Trostgründe habest." [3] Alle Hülfe der Seelen kommt durch den heiligen Geist, und gemäß den einzelnen Akten der Fürsorge ist eine besondere Benennung ausgedacht worden. Denn wenn er die unbefleckte Seele, die keine Makel und keine Runzel hat, wie eine reine Jungfrau sich verbindet, wird er Bräutigam genannt; nimmt er sie aber, nachdem sie durch die schweren Schläge des Teufels bedeckt ist, zu sich, so wird er, da die an Sünden schwer kranke Seele geheilt wird, Arzt genannt . . ., er ist es, der uns durch die Herstellung unseres freien Willens zu brauchbaren Gefäßen für den Herrn und zu jedem guten Werke wieder fähig gemacht hat [4]. Sehr gut wißt ihr, schreibt Basilius, daß unser Wohlwollen zu euch, und der Beistand Gottes von

Mensch Gott über Alles, so erhält er die Rechtfertigungsgnade, denn: facienti . . . So müßte also dem Menschen, da er, wenn er Gott über Alles liebt, thut, quod in se est, die Gnade der Rechtfertigung zu Theil werden. Die Indisposition liegt also: 1) in der Trennung von Gott (mobilis a movente); 2) in der vom Teufel noch angefachten Begierlichkeit; 3) in der Härte des Willens und der Verblendung des Verstandes; 4) in der Differenz des sündhaften Willens und Gottes als Objektes (amor enim est coaptatio appetitus ad objectum). *S. Thom.* 1. 2. 26. 1. u. 2. Die Väter leiten die Unmöglichkeit der Beobachtung des Sittengesetzes besonders aus den Versuchungen des bösen Geistes her. Vgl. Kleutgen S. 595.

[1] Reg. fus. int. 2.

[2] In Ps. Vgl. Reg. fus. und in s. bapt. 7. *S. Greg. Nyss.* or. 6. 1. de beat. (Habert p. 85). Daß das Joch Christi süß ist und seine Bürde leicht, zur Ermunterung Jener, die es tragen; Alles aber, was von der Lehre des Evangeliums fremd ist, ist schwer und lästig (Matth. 11, 28. 30). Reg. mor. II. 266.

[3] Ep. 6 Schluß. III. 80 a. [4] De Sp. s. 8. 18. III. 15.

eurem Willen abhängt; ist dieser auf das Gute gerichtet, so wird Gott, angerufen und unangerufen, Beistand leisten [1]. Die Barmherzigkeit Gottes hat uns die Hülfe des Geistes verliehen, und durch ihn hat sie unsere Schwäche geheilt [2].

Die doppelte Wirkungsweise der Gnade beschreibt unser Kirchenvater, wenn er sagt: daß der Christ nicht fürchten und besorgt sein dürfe im Unglück, so daß sein Geist von jenem Vertrauen, welches er auf Gott haben muß, abläßt. Vielmehr muß er vertrauen, daß der Herr ihm gegenwärtig ist und für seine Dinge sorgt, daß der heilige Geist ihn stärkt gegen Alle, und ihn belehrt, was er antworten soll [3]. Gottes Gabe ist es, wenn der heilige Geist sein Licht in uns ausgießt zur Erkenntniß seiner Geheimnisse. Uns ist nöthig das Wort, um unsere Gedanken auszudrücken, Gott aber, der den Geist derer, die dessen würdig sind, berührt, drückt ihnen selbst die Erkenntniß seines Rathes auf [4]. Wir ermahnen dich, schreibt er an seinen Freund Gregor, wie wir dich auch schon ermahnt haben, ganz der Vertheidigung der Wahrheit dich zu widmen, und den Antrieben, welche von Gott zur Aufrechthaltung des Guten in dein Gemüth gelegt worden sind, dich zu überlassen [5].

Die Gnade muß allem Guten voraufgehen [6], sie muß den Willen bewegen, das Gute zu thun [7]. Aber darauf beschränkt sich ihre Thätigkeit nicht. Da Beides zusammen wirken muß, die Hülfe von Oben und der Wille

---

[1] Ep. 294. III. 432.

[2] Ep. 79 Schluß. III. 173 a.

[3] Reg. 63. II. 284 a. Bewahren wir eifrig die Hülfsmittel, die uns von Gott gegeben sind, die Sünde fliehend, der Gerechtigkeit folgend: Attende. Der Herr kann Niedergestürzte aufrichten: Ep. 45. III. 134 d.

[4] In Jes. 9. I. 314 a. [5] Ep. 7. III. 80 c.

[6] Es ist zu unterscheiden die voraufgehende und die nachfolgende Gnade (gratia operans: cooperans; excitans: adjuvans; vocans: concomitans; praeveniens subsequens).

[7] Act. 16, 14. Phil. 2. Eph. 2, 10. Marc. 16, 20. 1. Cor. 15, 10. Conc. *Araus.* II. can. 20: Multa Deus facit in homine bona, quae non facit homo. Nulla vero facit homo bona, quae non Deus praestat ut faciat homo. Can. 9: Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur operatur. *S. Thom.* 1. 2. 111. 2; 1. 2. 17. 5 ad 3: operatio alicujus effectus non attribuitur mobili sed moventi. In illo ergo effectu, in quo mens nostra est mota et non movens solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur, et secundum hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectu, in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo sed etiam animae, et secundum hoc dicitur cooperans. Cfr. *S. Thom.* 1. 2. 9. 2. 4. (βοήθεια, συνέργεια bei unserem Kirchenvater). Nach dem Conc. *Trid.* s. 6. c. 5. u. can. 4. ist es Aufgabe der gratia operans, jene ersten Affekte im Herzen zu erregen, zu welchen der Mensch selbst nichts beiträgt; die gratia cooperans bewirkt: 1) daß der Mensch jene Bewegungen mit freiem Willen annimmt; 2) daß er nach ihrer Annahme gemäß denselben wählt und handelt. Cfr. Ps. 22, 6. Ps. 58, 11. Oratio: . . . tua nos gratia praeveniat et sequatur. Die Unterscheidung gilt auch bezüglich des Fortschrittes im geistlichen Leben: 1) Heilung von der Sünde; 2) Wollen des Guten; 3) Ausführung; 4) Beharren; 5) Erreichung des Endziels. Die gratia operans ist also simpliciter praeveniens, die cooperans ist praeveniens oder subsequens im Vergleich zu der gratia praeveniens oder subsequens desselben Affektes. — Vgl. *Hurter*, Theol. dogm. comp. t. III. th. 169. n. 15 sq. (gr. excit. zum Beginn eines neuen Lebens, die gr. adjuv. zum Handeln).

des Menschen[1], so hilft, begleitet, unterstützt, kräftigt sie auch den Willen bei Ausführung des Guten. Darum spricht Basilius von jener Gnade, die den Menschen zuerst erfaßt (ἡ χάρις προλαβοῦσα)[2], und anderswo sagt er: Weil dieses auf rechte Weise durch die Hülfe Gottes (συνεργείᾳ) geschieht, wenn er den Aufgenommenen zurückführt zum Rechten, durch seine Hülfe uns stärkend, dann sagen wir: Preisen werde ich den Herrn, der mich aufgenommen[3]. „Mache gerade den Gerechten!" Dieses Gebet ist nöthig für den Gerechten, damit das Gerade in seinem Vorsatze und das Unverdrehte in seinem Sinne durch Gottes Leitung (χειραγωγίᾳ) gerade erhalten werde[4].

Zweites Kapitel.

Austheilung der Gnade.

§ 1. Die hinreichende und wirksame Gnade.

a) Wie alle Väter, so lehrt auch Basilius ausdrücklich, daß der Mensch die Möglichkeit besitze, mit der Gnade alle Gebote zu halten, wenn er sie auch in Wirklichkeit nicht hält. Gott befiehlt nichts, was über unsere Kräfte geht[5]. So heißt es Reg. fus. tr. int. 2.: die Schule der göttlichen Gebote übernimmt jene Kraft zum Guten (jenen Keim, der bei unserer Schöpfung in uns gelegt wurde), sie bildet ihn fleißig aus und nährt ihn mit Wissenschaft und führt ihn mit Gottes Hülfe zur Vollendung. „Darum werden auch wir uns bestreben, indem wir Euren Eifer zur Erreichung des Zieles für nöthig halten, mit Hülfe Gottes und durch Eure Gebete unterstützt, den in euch verborgenen Funken der göttlichen Liebe mittelst der Kraft des heiligen Geistes zu wecken. Man muß aber wissen, daß jene Kraft zwar nur Eine ist, aber daß sie durch ihre Macht und Wirksamkeit jedes Gebot erfülle und in sich schließe ... Zunächst sagen wir, daß wir die Kraft und das Vermögen, die uns von Gott gegebenen Gebote zu halten, im Voraus

[1] Const. mon. (s. oben). [2] L. 1. de bapt. (zweifelhaft).
[3] In Jes. 5. [4] In Ps 7, 6. Vgl. in Ps. 33.
[5] „Die Gnade wird dem Menschen zu dem Zwecke mitgetheilt, damit er durch sie befähigt werde, sein Heil zu wirken. Erwachsene, welche den Gebrauch ihrer Freiheit haben, werden des Heils nur unter der Bedingung theilhaftig, daß sie es erlangen wollen. Jedoch, um dasselbe auf die Weise, wie es zu seiner Erlangung erforderlich ist, wollen zu können, müssen die Vermögen unseres Geistes durch ein übernatürliches Complement erst zubereitet, erhoben werden. Insoweit die Gnade dieses zu dem Wollenkönnen hinreichende Complement unserem Vernunft- und Willensvermögen gibt, heißt sie gratia sufficiens, und so oft sich ihre Wirkung (durch die Schuld des freien Willens) auf die Verleihung des bloßen Vermögens beschränkt, ist sie pure et mere sufficiens. Die gratia efficax hingegen gibt dem Geist nicht nur das Vermögen zu einer seine natürliche Kraft übersteigenden Thätigkeit oder die übernatürliche potentia, sondern sie zieht auch den übernatürlichen actus (actus humanus) unfehlbar nach sich. Da nun der letztere nicht ohne freie Zustimmung unseres Willens zu Stande kommt, so versteht man unter gratia efficax nur solche Gnade, welche mit der actuellen Zustimmung des freien Willens unfehlbar verbunden ist." v. Schäzler, Nat. ... S. 337. Nach Anderen gibt die gr. sufficiens das Vermögen (Gnade der Möglichkeit, nach Augustinus: sine quo non), die gr. efficax das Wollen (Gnade des Handelns, quo). Jansenius läugnete die hinreichende Gnade in stat. nat. laps. und die wirksame Gnade in stat. nat. pur.

empfangen haben, damit wir weder uns beklagen können, als wenn etwas Ungewöhnliches von uns verlangt würde, noch auch uns erheben, als wenn wir etwas mehr einbrächten, als gegeben worden[1]. Und wenn wir diese Kräfte in der rechten Weise gebrauchen, so führen wir ein heiliges und tugendhaftes Leben; ist aber der Gebrauch verdorben, so fallen wir in die Sünde. Und das ist die Definition der Sünde, ein schlechter Gebrauch der uns von Gott zur Ausführung des Guten verliehenen Kräfte[2].

Zur Erklärung von Prov. 1, 24 sagt Basilius: zuerst müsse man die Hülfe des heiligen Geistes empfangen, dann zum Himmel aufschauen, das Steuer eifrig führen und auf Gott zusteuern[3].

Es würde gottlos sein, bemerkt er, zu sagen, die Gebote des heiligen Geistes könnten nicht erfüllt werden[4]. Denn der heilige Geist gibt Allen seine Gnade[5] und zwar unerschöpfliche Gnade[6]; und nichts entgeht der Vorsehung, nichts der Sorge Gottes, für Alle sorgt das wachsame Auge, Allen ist er zugegen, Jedem Möglichkeit des Heiles gewährend[7], durch die Hülfe des Geistes und die Einwohnung der Gnade[8]. Mit seiner Güte ist der Herr nahe bei Allen, dagegen wir selbst entfernen uns von ihm weit durch die Sünde. Denn er sagt: Alle, welche sich von dir entfernen, kommen um (Ps. 72, 77)[9]. Ferner: Da alle Wesen, sowohl die sichtbaren als auch die geistigen, zu ihrem Bestehen der Fürsorge Gottes bedürfen, so ertheilt das erschaffende Wort, der Eingeborne Gott einem Jeden nach Maßgabe seines Bedürfnisses Hülfe, und gewährt wegen der Mannigfaltigkeit derjenigen, denen er Wohlthaten erweist, zwar eine verschiedene und mannigfaltige Hülfe, aber gleichwohl eine solche, die einem Jeden nach der Nothwendigkeit seines Bedürfnisses angemessen ist (ποικίλας μὲν καὶ παταδαπὰς διὰ τὸ τῶν εὐεργετουμένων πολυειδὲς, συμμέτρους γε μὴν ἑκάστῳ, κατὰ τὸ τῆς χρείας ἀναγκαῖον τὰς χορηγίας ἐπιμετρεῖ)[10].

b) Alles Gute, was von der göttlichen Macht zu uns kommt, nennen wir

---

[1] Vgl. oben das Beisp. des Cornelius.

[2] II. 336. Saget, was ist nicht geschehen, was dazu dient, Früchte hervorzubringen? Was habe ich nicht gethan, was mir oblag bezüglich fleißiger Fürsorge? . . . Es ist anzunehmen, daß dieß auch vom Wort gesagt wird, die wir berufen waren, Früchte der Gerechtigkeit zu thun, und durch Geiz in die Versuchung gefallen sind und durch die Fallstricke böser Begierden. In Jes. 5. Vgl. in Jes. 5, 4. Matth. 23, 37. Rom. 2, 4. Apoc. 3, 10. Ezech. 26, 26. Jo. 6, 45. 1. Cor. 7, 25. Phil. 2, 13. — *S. Aug.*, l. de gr. Chr., De corr. et gr. c. 12, De nat. et gr. c. 26. Cfr. Conc. *Trid.* 16. De justif. cap. 13, 11, 16, can. 8. Conc. *Araus.* II. can. 25. can. 20. Cfr. *Bellarmin*, De justif. l. 4. c. 11 sq. Nach Luther und Calvin wäre gratia = exemptio ab obligatione legis servandae. *Goudin* qu. 3. a. 5. p. 189. *S. Thom.* 1. 2. 106. 2 ad 2: gratia N. T. etsi adjuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono, ut homo peccare non possit . . . Et ideo si quis post acceptam gratiam N. T. peccaverit, majori poena est dignus tanquam majoribus beneficiis ingratus et auxilio sibi dato non utens . . ., quia lex nova quantum est de se sufficiens auxilium dat ad non peccandum.

[3] Vgl. Moral. c. 1. bezüglich der gr. sufficiens für Alle (Bethsaida).

[4] Attende 2. II. 18 b. [5] Hom. de fide (18).

[6] Vgl. Mart. Jul. (ἄφθονος χάρις), in bapt. u. in Ps. 61.

[7] Hom. in divit. (7). [8] In Mart. Julitt. [9] In Ps. 33.

[10] De Sp. s. 8. 19. III. 16 c. d.

ein Werk der Gnade, die Alles in Allem wirkt[1] (1 Cor. 12, 11). Der dem Jakob den Sieg verliehen und ihn nach dem Ringen Israel genannt hat (Gen. 32, 38), der ist unser Helfer, der kämpft für uns[2]. Hinfälligkeit und Schwäche ist Alles Menschliche zusammen, wenn es mit der wahren Macht verglichen wird. Darum hat Gott das Schwache der Welt erwählt, um das Starke zu Schanden zu machen (1 Cor. 1, 27). Und aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hat er Lob bereitet (Ps. 8, 3), um Feind und Rächer zu vernichten. Denn die göttliche Gnade hat sich durch ihre Wirksamkeit in den Kindern und Unverständigen in ihrem schönsten Glanze gezeigt[3]. An Amphilochius (nach dessen Bischofsweihe) schreibt Basilius: Gepriesen sei Gott, der die ihm Gefälligen in einzelnen Zeiten auswählt und die Gefäße seiner Auserwählung aussondert und sie gebraucht zum Dienste des Heiligen, der auch dich jetzt, als du flohest, wie du selbst sagtest, indem du nicht uns, sondern den durch uns zu empfangenden Beruf fürchtetest, mit den unvermeidlichen Netzen der Gnade (τοῖς ἀφύκτοις δικτύοις τῆς χάριτος) gefesselt und in die Mitte Pisidien's geführt hat, um Gott Menschen zu fangen und aus der Taufe an's Licht zu ziehen, die der Teufel gefangen hatte, daß sie seinen Willen thäten. Sage also auch du, was der selige David sagte (Ps. 138, 7): Wohin werde ich gehen vor deinem Geiste . . . Solche Wunder bewirkt unser allgütige Gott. Die Eselinnen gehen verloren, damit Israel seinen König bekomme (1 Reg. 2, 3)[4].

---

[1] Ep. 38. 4. III. 117 c.

[2] In Ps. 45. 8. II. 76.

[3] In Ps. 32. 9. I. 140 e. Pelagius und Andere läugneten die gr. efficax. Cfr. *Bellarmin* l. de gr. et lib. arb. c. 12.

[4] Ep. 161. 1. III. 251 ff. Die Unterscheidung der gratia sufficiens und efficax erhält im Folgenden ihre nähere Begründung. — Die gratia sufficiens läßt sich erklären als das Princip und den Anfang des guten Werkes und gleichsam jenes Samenkorn des Evangeliums, das durch die göttliche Güte in unser Herz gelegt ist, das im Vermögen die Frucht der guten Handlung in sich enthält und aus dem es in Wirklichkeit bis zum Ende sprossen wird, wenn nicht der Mensch die Entwicklung seiner Kraft durch seine defective Freiheit unterbricht, wie der Same, der der Erde anvertraut ist, wenn er nicht durch Dornen, die aus ihr sprossen, oder durch Trockenheit oder andere Fehler verhindert wird. Vgl. *Goudin* qu. 5. a. 2. p. 262. Läßt Gott zu, daß der freie Wille des Menschen das Vermögen unbenutzt läßt, so kann man die Hülfe eine hinreichende nennen, während, wenn Gott mit einem großen Maße von Güte bewirkt, daß der menschliche Wille die Entwicklung jenes ersten Keimes nicht unterbricht, die Hülfe Gottes als wirksam bezeichnet werden kann (vgl. Sonne und Pflanzen). Indem die Gnade als eine übernatürliche Ergänzung und Vollendung unserer natürlichen Vermögen gefaßt wird, kann man mit Recht sagen, daß auch jene, welcher die Zustimmung des Wollens nicht folgt, und insofern unwirksam ist, doch nicht ohne jede Wirkung ist, denn sie macht die Vermögen der Seele zu einer ihre natürlichen Kräfte übersteigenden Thätigkeit tüchtig. — *Goudin* l. c. weist die Anschuldigung zurück, als ob nach der Lehre der Thomisten von einer facultas ex natura sua sterilis die Rede sei. Indem Gott die gratia sufficiens gibt, gibt er zugleich jene Hülfe, die nöthig ist, daß der gute Akt zu Stande komme. Diese letztere Hülfe ist die gratia efficax. Cfr. *Lemos*, Panopl. gr. tr. 4. p. 2. tr. 3. c. 2. *Alvarez* l. 11. de aux. disp. 113. u. l. 8. disp. 80 ad 4. Con. *Trid.*: Deus enim nisi ipsi (sc. homini) illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet operans velle et perficere.

§ 2. Begründung des Unterschiedes.

Erster Artikel. Die hinreichende Gnade.

1. Der göttliche Heilswille und die Verdienste Christi für Alle.

a. Gott will das Heil Aller, darum verleiht er auch Allen um der Verdienste[1] Christi Willen hinreichende Gnade, um zum Heile gelangen zu können: „Sei nicht kleinmüthig wegen des Gegenwärtigen," sagt unser Kirchenvater, „sondern erwarte jenes glückselige und ewige Leben."[2] Denn was sagt die Schrift? was Gott will, ist dieß, daß Alle seines Lebens theilhaftig werden sollen; das Uebel aber wird nicht durch seinen Willen, sondern durch die Schuld Jener, die gesündigt, verhängt. Das Leben also verleiht Gott durch seinen eigenen Willen, den Zorn aber erwirbt sich Jeder auf den Tag des Zornes und der Offenbarung und des gerechten Gerichtes Gottes[3]. Glücklich darum Jener, der alle Hoffnung auf weltliche Dinge entfernt und einzig seine Hoffnung auf Gott setzt[4], der Alles zum Heile lenkt[5]. Wer darum die Güte Gottes kennt, der will, daß alle Menschen selig werden (1 Tim. 2, 4) und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, und die Sorgfalt des heiligen Geistes in der Austheilung und Wirksamkeit der Gaben Gottes erkennt, der sieht ein, daß die Langsamkeit der Erkenntniß nicht aus der Saumseligkeit des Wohlthäters, sondern aus dem Unglauben Jener, denen die Wohlthaten erwiesen werden, hervorgeht. Und mit Recht wird der Unverständige getadelt als ein solcher, welcher nach dem Aufgange der Sonne die Augen verschließt, um in Finsterniß zu leben, und nicht nach oben schaut, um erleuchtet zu werden[6]. Wegen der vielfachen Gnade, die der Herr wegen des Reichthums seiner Güte nach seiner mannigfaltigen Weisheit den Dürftigen gewährt, bezeichnet der Apostel ihn mit ... unzähligen Namen, indem er ihn zuweilen nennt Hirt, Arzt, Bräutigam, Weg, Thüre, Quelle, Brod, Axt, Felsen ... Denn diese Namen bezeichnen nicht seine Natur, sondern ... die verschiedene Wirksamkeit, welche er aus Barmherzigkeit gegen sein Geschöpf nach der Beschaffenheit des Bedürfnisses den Dürftigen beweiset[7].

b. Christi Verdienst ist die Ursache der Gnade, die Gott Allen in hinreichendem Maße zu Theil werden läßt[8]: „Gott hat, als er seinen

---

[1] Die gratia sufficiens besteht nicht in einer bestimmten Wohlthat Gottes, sondern in der Gesammtheit vieler, durch welche die göttliche Vorsehung der vernünftigen Creatur so zu Hülfe kommt zur Erreichung des Guten, daß die Schuld, wenn es nicht erreicht wird, nicht auf Seiten Gottes, sondern des Menschen liegt. Die grat. suff. demnach zu unterscheiden: 1) interna (permanens [hab. inf.] und transiens) und externa, 2) physica und moralis, 3) remota und proxima, 4) mediata und immediata, 5) collata und oblata. — S. *Goudin* l. c.

[2] In. Ps. 48. I. 187 c. [3] In Ps. 29. I. 127 c.

[4] In Jes. 10. 245. I. 566 c. [5] In Jes. 8. 221. I. 541 b.

[6] Reg. brev. int. 248. II. 498 ff. Ueber vorhergehenden und nachfolgenden Willen vgl. Kleutgen, 1. Bd.

[7] De Spir. S. III. 14 c.

[8] Christi Verdienst ist die causa meritoria der Rechtfertigung; er hat uns die Möglichkeit unserer Rechtfertigung verdient. Siehe oben. Vgl. Conc. *Trid.* s. 6. cap. 7. „Weil Christus für Alle gestorben ist und für die Sünden der ganzen Welt

eingebornen Sohn für die Vergebung der Sünden hingegeben hat, dieselben, so viel an ihm ist, Allen im Voraus vergeben." „Verzweifle also nicht, sondern halte dir Christus vor Augen, der deinetwegen den Martern und dem Tode unterworfen gewesen ist, und sei überzeugt, daß du um Christi willen dieses leiden mußt und darin überwinden wirst. Denn dem siegreichen Könige wirst du folgen, der will, daß du an seinem Siege Theil nehmen sollst. Denn du bist nicht besiegt, wenn du auch stirbst, vielmehr hast du dann den vollständigen Sieg davon getragen . . ." [1]

Darum fehlt Niemanden die hinreichende Gnade, um die Gebote halten und zum ewigen Heile gelangen zu können, weil Gott unser Heil will und Christus uns dasselbe verdient und die Gnade dazu uns verleiht [2].

2. Die hinreichende Gnade für den Gerechten.

Der Herr, sagt Basilius, welcher uns Alles nach Gewicht und Maß zutheilt, führt uns keine Versuchungen zu, die unsere Kräfte übersteigen, sondern prüft die Kämpfer für die Religion und Trübsal und läßt sie nicht in einem höheren Grade, als sie ertragen können, versuchen, und gibt den Trunk in Thränen mit Maß (Ps. 79, 6) [3]. Gleichwie die Besorgniß etwas Gutes ist, so ist doch Kleinmuth und Verzweiflung und Aufgebung der Hoffnung des Heils der Seele schädlich. Setze also deine Hoffnung auf Gottes Güte und erwarte seine Hülfe [4]. Denn gerecht ist der Schiedsrichter der Kämpfe und gestattet nicht, daß wir über unsere Kräfte versucht werden, sondern verleiht uns für die erduldeten Mühen die Krone der Geduld und unserer Hoffnung auf ihn [5]. Ich ermahne euch, daß ihr nicht den Uebeln nachgebet und nicht wegen anhaltender Mühseligkeiten den Muth sinken lasset. Denn nahe sind die Kronen und nahe ist die Hülfe des Herrn [6]. Zuweilen stellt der Psalmist uns die Güte des Herrn und die Schnelligkeit seiner Hülfe, die er denen gewährt, die ihn wahrhaft suchen, vor Augen . . . „Während du noch redest, wird er sagen: Siehe, da bin ich." Wiederum, wenn er zu Gott fleht und bittet, lehrt er uns, wie die, welche in Sünden

---

genug gethan hat, so kann man auch sagen, daß in ihm und seinetwegen das ganze Menschengeschlecht vor Gott gerechtfertigt, ihm wieder wohlgefällig ist." Kleutgen a. a. O. S. 279.

[1] Inst. ascet. II. 200 e.

[2] Vgl. Ps. 147, 20. Act. 14, 15. Luc. 12. Conc. *Trid.* s. 6. cap. 11 de just.: Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis et adjuvat ut possis. Cfr. *S. Aug.* de nat. et gr. c. 43. 1. Conc. *Araus.* II. c. 25. *S. Hier.* Ep. ad Ctesiph. *S. Aug.* tr. in Jo. Vgl. Jo. 5, 11; 12, 42. Wenn der hl. Augustin sagt, durch die Sünde sei die Freiheit, nicht zu sündigen, verloren gegangen, so meint er damit die Gesammtheit der Sünden. Vgl. *S. Thom.* 2. 2. 10. 1. Quodlib. 7. 17 a. 3. 1. 2. 63. 22. 1. 2. 109. 8. 1; 22. 148. 1 ad 2. 1. 58. 2. ad 3; qu. 24 de ver. a. 14 ad 2 (lehrt das Vermögen, die Gebote zu halten und damit die Gnade); quodlib. 2. a. 6: Nullus tenetur ad aliquid, nisi per hunc modum, quo tibi fit possibile.

[3] Vgl. Ep. 219. 1. III. 332 a.

[4] In der Ueberzeugung, daß er, wenn wir uns fromm und aufrichtig zu ihm bekennen, uns nicht nur nicht gänzlich verstoßen, sondern während wir noch die Worte des Gebetes sprechen, sagen werde: „Siehe, da bin ich." Ep. 174. III. 262 c.

[5] Ep. 140. 1. III. 332 c. [6] Ep. 220. III. 333 e.

sind, Gott versöhnen müssen . . . Im 12. Psalm schildere er eine anhaltende Versuchung und zeige uns, daß wir in Mühsalen den Muth nicht sinken lassen dürfen, sondern Gottes Hülfe erwarten und wissen sollen, daß er seiner Vorsehung zufolge uns den Bedrängnissen übergebe und nach Verhältniß eines Jeden das Maß der Versuchungen bestimme [1]. „Ich rief zu dir und du hast mich geheilt." Nichts war zwischen meinem Rufe und deiner Gnade, sondern sobald ich gerufen hatte, ward mir die Heilung zu Theil [2]. Die Reg. brev. int. 270 lautet: Was bedeutet Jenes: In den größten Bedrängnissen befinden wir uns und erliegen nicht (2 Cor. 4, 8)? Antwort: Da der Apostel die Fülle seines Vertrauens auf Gott durch die Gegenüberstellung der menschlichen Weisheit andeutet, so ordnet er das Einzelne, was an der Stelle sich befindet, auf diese Weise: Was die menschliche Weisheit betrifft, sagt er: In allen Bedrängnissen befinden wir uns, in Bezug aber auf das Vertrauen auf Gott fügt er hinzu: aber wir werden nicht beängstigt. Ferner, was die menschliche Weisheit betrifft: in den größten Bedrängnissen befinden wir uns; in Bezug auf das Vertrauen auf Gott: wir verzweifeln nicht [3]. Der, welcher unsere Herzen erprobt, will aber, daß wir in langer und fortgesetzter Prüfung die Krone der Gerechtigkeit erlangen. Nur möge unser Muth ungebeugt bewahrt bleiben, unerschütterlich werde die Stütze des Glaubens an Christus gehütet, und schnell wird unsere Hülfe kommen, wird kommen und nicht zögern. „Dann erwarte Trübsal auf Trübsal, Hoffnung auf Hoffnung, noch ein wenig, noch ein wenig." So weiß der heilige Geist durch die Verheißung seine Jünger zu erquicken. Denn nach den Trübsalen kommt die Hoffnung, und was wir hoffen, das ist nahe [4]. Die Umzäunung wird nicht weggenommen, wenn der Weinberg gute Früchte trägt [5]; d. h. die Gnade verläßt den Gerechten nicht, denn „der, welcher seine Pflicht nicht verläßt, wird auch von der Hülfe des göttlichen Beistandes nicht verlassen" [6].

3. Die hinreichende Gnade für den Sünder.

Niemand ist in diesem Leben so verhärtet und verlassen, daß Gott ihm nicht hinreichende Gnade gebe zur Bekehrung. So lange der Mensch auf Erden ist, gibt es selbst für den größten Sünder noch hinreichende Gnade, um die Sünde zu meiden und das Gute zu thun und zur Seligkeit zu gelangen [7].

---

[1] Auct. mal. II. 72 c. [2] In Ps. 29. 3. I. 126 b. c.

[3] Cfr. ff. II. 509 a. b. [4] Ep. 140. 1. III. 233 a.

[5] In Ps. 7. Vgl. oben die Stelle in Jes. 5. (Ferner schildert Basilius, wie groß die Kraft des Gebetes ist zur Erlangung der Gnade, wodurch die Sünde vergeben wird.)

[6] Cfr. Const. mon. 1. II. 537. „Er hat dich geschaffen, er hat Sorge für dein Heil . . . aber bete um das Reich Gottes. . . . Jeder muß aus sich alle Anstrengung machen und doch Gott bitten, daß er ihm zu Hülfe komme . . ." (s. oben).

[7] Vgl. Rom. 1, 21; 2, 4. Apoc. 3, 10. Matth. 5, 45. Axiom: nemo peccat in eo, quod vitare non potest. Cfr. Rom. 2. *S. Thom.* opusc. 2. cap. 145. Non enim hoc habet ordo divinae justitiae, quod quamdiu aliquis est in via, sibi datur, quod pertinet ad terminum vitae. Cfr. *S. Aug.* l. 3 de lib. arb. c. 16 u. 19, de nat. et gr. c. 43 u. 49, in Ps. 6. l. 1. c. Manich. c. 3. — *S. Leo* sermo 67 (al. 16) de Pass. Dom.: Juste nobis instat praecepto, qui praecurrit auxilio (ohne Hülfe keine

Von der Strafe der Sünde, lehrt Basilius, von dieser gibt es nach dem Tode keine Erlösung, und es gibt kein Mittel und keine Kunst, den bitteren Strafen zu entfliehen. Ihnen kann man jetzt noch entgehen. So lange es noch geht, richten wir uns darum auf vom Falle und verzweifeln wir nicht selbst an uns, wenn wir nur vom Bösen ablassen. Jesus Christus ist in die Welt gekommen, um die Sünder selig zu machen. „Kommet, lasset uns anbeten und niederfallen vor ihm und weinen vor ihm" (Ps. 94, 6). Das Wort ruft, indem es uns zur Buße mahnt, laut: Kommet zu mir Alle, die ihr beladen seid . . . (Matth. 11, 28). Es gibt also einen Weg des Heils, wenn wir nur wollen. Der Tod, der die Oberhand gewonnen, hat verschlungen, aber wisse wohl, daß Gott wiederum jede Thräne abwischt von jedem Antlitze des Reumüthigen. „Getreu ist Gott in allen seinen Werken" (Ps. 144, 13) . . . Bereit ist der große Seelenarzt, deine Krankheit zu heilen, der nicht allein dir, sondern allen denen, die in der Knechtschaft der Sünde sind, ein schneller Erretter ist [1]. Verliere nicht den Muth . . ., es gibt eine Rettung, es gibt eine Besserung. Habe Muth, verzweifle nicht. Das Gesetz verdammt nicht ohne Barmherzigkeit zum Tode, wohl aber verschiebt die Gnade die Strafe und erwartet die Besserung. Noch sind die Thüren nicht geschlossen, noch hört der Bräutigam, die Sünde ist noch nicht Gebieterin [2]. Wie viele haben nicht nach einem schlechten Leben den Martertod erduldet! Werden sie darum, weil die Leidenschaft sie verlockt hat, ihrer Mühen verlustig gehen? Wir sind nicht Engel, sondern Menschen und fallen und stehen wieder auf und zwar oft in der nämlichen Stunde . . . Wenn Keinem, der gesündigt hatte, Verzeihung gegeben würde, würde der Unterschied in der Verschiedenheit sein . . . „Meine Kindlein, die ich wieder erzeuge" (Gal. 4, 19). Einmal hatte er sie gezeugt, aber er, der sie einmal gezeugt hatte, der verweigert sich nicht, sie nochmals zu zeugen zum Heile . . . Die Menschen aber, die den Geist empfangen haben, die gut gelaufen sind, so Vieles erduldet haben, in Gefahr gewesen, vergebens Unglück erduldet haben, aber dennoch gefallen sind und Christum verloren haben, werden wiedergeboren, damit sie wieder die Gestalt Gottes empfangen . . . Welche haben keine Buße? Wer in der Hoffnung auf Buße schlecht handelt, dessen Wandel ist böse und er ist der Buße beraubt. Es gibt eine Hoffnung auch nach der Sünde, es gibt eine Heilung auch nach dem Geschwüre, aber es bleibt die Narbe. Selig ist es, gar nicht zu wanken, ein zweites Glück ist die nach der Verwundung wiedergeschenkte Gesundheit: Gott, unserem Bildner von Anbeginn und dem Helfer unserer Schwachheit und Bewahrer unseres guten Vorsatzes und Schenker der Buße durch den, welcher

---

Pflicht). — *S. Thom.* I. dist. 48. qu. 1. a. 3 ad 2: in statu viae nullus est qui mentis obstinationem non possit deponere. Cfr. *S. Thom.* lect. 7. in c. 12 Jo.; 1. 2. 100. 10. qu. 24 de verit. a. 14 ad 2. 1. 49. 2 ad 3, III. dist. 25. qu. 2. a. 1. quaestiunc. 1. ad 1. u. 7 und Jo. c. 6. lect. 5; qu. 14. de verit. a. 11 ad 1 u. 2. II. dist. 28. qu. 1. a. 4 ad 4., III. dist. 25. qu. 2. a. 1. quaestiunc. 1 ad 2, ad Rom. c. 10. lect. 3. qu. 24. de verit. a. 1 ad 2 u. 11; 1. 2. 89. 6. Cfr. 1. 2. 109. 6 ad 2; ibid. 14 ad 2. I. dist. 48. qu. a. 3 ad 2. IV. dist. 20. qu. 1. a. 1. quaestiunc. c. 1. 3. 86. 1 (kein viator ist ganz verlassen).

[1] Ep. 46. (ad virg. laps.) 6. III. 139. de. [2] Ep. 44. Schluß III. 132 e.

die Güter uns bringt, Jesus Christus, unserem Herrn, die Ehre und Macht in Ewigkeit [1].

Reg. brev. int. 13 heißt es: Ob derjenige, der nach der Taufe sündige, am Heile verzweifeln solle, wenn er in vielen Sünden sich befindet, oder ob er bis auf ein gewisses Maß der Sünden der Buße zufolge auf die Güte Gottes hoffen dürfe .... Antwort: daß wir niemals verzweifeln dürfen, lernen wir aus vielen Stellen und auf vielerlei Weise, am meisten aber aus der Parabel unseres Herrn Jesus Christus (vom verlorenen Sohne). Aber auch durch Jesaias sagt Gott (1, 18): Wenn eure Sünden roth sind wie Scharlach, — ich werde sie weiß machen wie Schnee ... [2].

Wohl sagt Basilius: Wisse, daß ein Verbrechen durch ein nachfolgendes Verbrechen bestärkt wird und durch die zweite Schuld die erste Anklage sicherer wird [3], aber anderswo sagt er doch: Wer durch die Sünde verunreinigt wird, verliert für die Gegenwart die Reinheit, aber er entbehrt nicht der Sühne, die durch die Buße gehofft wird [4].

Von Pharao sagt er: Wegen seiner allzugroßen Bosheit war er unheilbar. Gott ließ ihn verhärten, indem er durch Langmuth und Verzögerung der Strafe seine Bosheit vergrößerte [5]; von David dagegen: Er sah die Wunde, er eilte zum Arzte: Ich habe gesündigt, sagte er: und sofort erfolgte die Heilung [6].

„Und es werden die Gottlosen und die Sünder allzumal vertilgt werden." Nachdem die, welche durch Zurückversetzung in den ursprünglichen Zustand würdig sind, nach Urtheil und Barmherzigkeit das Heil erlangt haben werden, werden die, welche gänzlich gottlos sind und in der Sünde verharren, vertilgt werden allzumal [7].

Zweiter Artikel. Die wirksame Gnade (Gnade und Freiheit).

Die wirksame Gnade unterscheidet sich von der hinreichenden, daß sie die Wirkung hat, während die hinreichende sie haben könnte, aber in Wirklichkeit sie nicht hat. Während also die hinreichende Gnade bloß das Können gibt, gibt die wirksame auch das Thun [8].

---

[1] Vgl. die Stelle hom. de poenit. 5. 6. II. 607 ff.

[2] II. 418. [3] Ep. 282.

[4] (Im Gegensatz zur Unbußfertigkeit des Teufels.) In Jes. 14. 278. I. 591 e. Vgl. Ep. 44. 138 d. (In der heiligen Schrift gibt es viele Heilmittel des Bösen;) z. B. Cornelius sei ohne äußere Predigt zur Erkenntniß des wahren Gottes gekommen, nicht durch die Juden bekehrt, da sie ihn für ungläubig und unrein hielten. Act. 10, 34.

[5] Auct. mal. 5. II. 17. Vgl. oben: Soweit Adam ... Vgl. *S. Chrysost.* l. 1. de prov.

[6] Hom.

[7] In Jes. 59. I. 423 b. e. μέτρον τῆς δϊκίας πληρώσομεν, mit Anspielung auf Gen. 15. in Jes. I. 502. Cfr. *Habert*, l. c. l. 2. c. 11. n. 3.

[8] Jene wird also, so wirksam sie auch an sich sein mag, nicht so genannt, weil die Wirkung nicht folgt. Vgl. Rom. 8, 28. Phil. 2, 13. Ezech. 36, 26. 27. Der heilige Augustin nennt sie darum Gnade der Action, weil sie nicht das Können gibt, wenn wir wollen, sondern auch das Wollen, daß wir können. — Ueber die Frage nach der Wirksamkeit der Gnade war die berühmte Controverse de auxiliis zwischen dem Dominikanerorden und der Gesellschaft Jesu unter Clemens VIII. und Paul V. gelegentlich der Schriften des Lud. Molina. (Ueber die thomistisch-molinistische Controverse neuerdings:

Weil es eine Gnade gibt, die aus sich unfehlbar wirksam ist, spricht Basilius von den unvermeidlichen Netzen der Gnade, die gleichsam den Willen gefangen nehmen, d. h. ihn so bewegen, daß er freiwillig den Regungen der Gnade Folge leistet[1]. So schreibt er: Ich möchte am meisten bitten, daß der gute Gott seinen Frieden geben möge, der so in aller Herzen herrsche, daß Jene, die gegen uns wüthen und heftig gegen uns sich schaarend auftreten, im Geiste der Milde und Liebe besänftigt werden[2].

„Katholik" 1873, v. Schäzler, Schneemann, Rohling.) — Bezüglich der Wirksamkeit der Gnade gibt es drei Ansichten: 1) die des Molina, Lessius u. A. (*Molina*, de concord. lib. arb. cum gr. don. qu. 14. a. 13. disp. 38: Quo fit ut divisio sufficientis auxilii in efficacem et inefficacem nostra sententia ab effectu, qui simul ab arbitrii libertate pendet, sumatur, illudque auxilium sufficiens sive majus sive minus in se sit efficax dicatur cum quo arbitrium pro sua libertate convertitur. Cfr. *Schouppe*, elem. theol. dogm. II. p. 23. 25; gegenüber den Feinden der menschlichen Freiheit sei es eine theologia nostris temporibus accommodatior: *Le Blanc*, hist. congr. de aux. l. 1. c. 1. Lovan. 1700 p. 6). Sie leitet die Wirksamkeit der Gnade aus dem bloßen Erfolge oder unserer Beistimmung her, läugnet die Vorherbestimmung der freien Akte und die Prädestination ante praevisa merita. Dagegen wurde vom Ordensgeneral der Jesuiten 1613 folgende Lehre eingeschärft: 2) die unfehlbare Wirksamkeit der Gnade rührt nicht her von dem Erfolg an sich, sondern gemäß einer besonderen Gunst, durch welche gerade jene Gnade gegeben wird, welche gemäß der scientia media die Wirkung hat (indem sie günstiger verliehen wird), mit einer Unfehlbarkeit des Vorherwissens, nicht der Causalität. Die Prädestination ist unverdient, die einzelnen Akte der Frömmigkeit sind von Ewigkeit vorherbestimmt. Congruitas haec partim intrinseca est gratiae quatenus dicit aptitudinem ad movendum, partim extrinseca quatenus importat consensus conditionate futuri praevisionem per scientiam mediam a qua habet gratia omnimodam infallibilitatem. *Jungmann*, de gratia p. 187. Cfr. p. 183. ibid. Die gratia efficax hat nach dem System des Congruismus etwas in sich, wodurch die unfehlbare Wirkung herbeigeführt wird. 3) Die dritte Ansicht (der Thomisten) behauptet: die Wirksamkeit der Gnade geht hervor aus der göttlichen Allmacht und höchsten Obergewalt, welche Gott über die Herzen der Menschen hat. Die Unfehlbarkeit der Wirkung ist nach ihr nicht eine Unfehlbarkeit des Vorherwissens, sondern der Causalität, indem die Unfehlbarkeit der Wirkung nicht auf dem Vorherwissen unserer Zustimmung, sondern die unfehlbare Gewißheit des Vorherwissens auf der Unfehlbarkeit der göttlichen Macht und Causalität beruht. *Bellarmin*, de gr. et lib. arb. l. 2. c. 11: sententia praedestinationis gratuitae non quorumvis Doctorum opinio, sed fides ecclesiae catholicae dici debet. Cfr. c. 12 (s. Schill, Bulle Unigenitus). — Kuhn, Dogmatik, 2. Aufl., S. 1022 ff. tadelt den Anthropomorphismus der zweiten Ansicht.

[1] S. oben ep. 161. 1. III. 251; ferner in Ps. 37. I. 369/70; Gott gehört der Kampf und der Sieg, s. oben. Cfr. *S. Aug.* Enchir. c. 98: Quis tam impie desipiat ut dicat Deum malas hominum voluntates quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere. Vgl. de praed. sanct. 8 u. 10: er beweist die Wirksamkeit der Gnade aus der Allmacht Gottes. De corr. et gr. c. 14. Cfr. cap. *Coelest.* P. c. 13. (Rom. 11, 36; 1. Cor. 4, 7; 12, 6. Jerem. 31, 18. Prov. 21, 1. Esther 13, 9. Luc. 3, 8. Ezech. 26, 26.) Daß der Mensch der Gnade beistimmt und gut handelt, kommt von einer guten Wirkung; daß er widerstrebt und schlecht handelt, kommt aus einem Defekte. Cfr. *S. Thom.* 1. 49. 1. (1. Cor. 7, 25).

[2] Vorher heißt es: „wenn sie so wüthend sind, daß sie gar nicht besänftigt werden können."

Es kann nur eine solche Auffassung befriedigen, welche die Heilsthätigkeit unseres Geistes als seinen eigenen Freiheitsakt und zugleich als eine göttliche Wirkung zu begreifen weiß. Damit sie jenes sei, muß sie aus der creatürlichen Selbstbestimmung hervorgehen. Um sie aber unter dem Gesichtspunkte einer göttlichen Wirkung begreifen zu können, muß

Der hl. Basilius lehrt, die Gnade sei nöthig, damit durch sie unsere Seele eine neue Schönheit gewinne und Kraft, auszuführen, was ihre Pflicht

---

der Wille von Gott zum Handeln bewegt werden. Conc. *Trid.* s. 6. cap. 5 . . . neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate potest. Die Wirksamkeit der Gnade schließt aber die Selbstbestimmung nicht aus, sondern ein. Die Bekehrung ist die Wirkung der zuvorkommenden Gnade. — Nach dem heiligen Thomas bewegt Gott auf doppelte Weise per modum objecti et finis allicientis (moraliter) et per modum causae efficientis, eum interius inclinando (physice). 1. 105. 4. Vgl. zu praemotio physica *S. Thom.* 1. 109. 1 (Uebergang von Potenz zum Akt). Definition von causa physica u. moralis bei *Suarez* de gr. l. 3. c. 15. n. 1 u. 5. — *S. Aug.* de gr. l. c. 24: Legant et intelligant, intueantur atque fateantur, non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates (namentlich Civ. Dei l. 12. c. 9. n. 1). Die Thomisten legen die Wirksamkeit hauptsächlich in die praemotio physica. Diese praemotio ist eine Application des Willens oder nach *S. Thom.* 1. 105. 2 ad 1 ein virtualis contactus Gottes, wodurch er den Willen bewegt, applicirt und zum Akte führt, diese motio oder *virtualis contactus* ist nicht im Willen wie eine Form, die ein bestimmtes Sein hat, d. h. fortwährend im Willen existirend, sondern est in ea ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum per modum, quo colores sunt in aëre et virtus artis in instrumento artificis. *S. Thom.* qu. 3. de pot. a. 7 ad 7. Er versteht also unter motio oder praemotio eine Kraft, welche dem geschaffenen Agens per modum transeuntis von Gott aufgedrückt wird; wodurch es physisch bewegt wird und zum Akte applicirt wird, und wodurch es geschieht, daß die Potenz zum Akte übergeht. — In dem Begriffe praemotio physica sind nun beide Gesichtspunkte miteinander verbunden; er bezeichnet eine Vorausbewegung des creatürlichen Willens zu seiner Selbstbestimmung. (Darin findet v. Schäzler, Nat. . . ., S. 183 den Schlüssel zur Ausgleichung des thomistisch-molinistischen Gegensatzes.) Vgl. *Goudin*, l. c. qu. 5. a. 4. p. 308. Daß durch die praemotio physica die Wirksamkeit der Gnade am besten erklärt wird, geben auch die Gegner derselben zu. Als Gegengründe werden geltend gemacht: 1) die Lehre von der praem. phys. ist unnöthig, 2) hebt sie die Freiheit auf, 3) nach ihr wäre Gott Urheber des Bösen. Dagegen läßt sich bemerken: 1) wenn man behauptet, daß durch die praem. phys. nicht die Kräfte zu handeln (per form. permanent.) gegeben werden, so wird damit nicht geläugnet, daß andere Kräfte gegeben werden (per form. transeunt.). S. *Goudin* p. 309. qu. 6. a. 1. [Leiden (Verdienste) Christi: Sacramente.] 2) Die physische Gnadenwirkung hebt den freien Willen nicht auf, sie schließt nicht das Vermögen des Widerstandes, sondern die Verwirklichung aus (in sensu diviso: in sensu compos.). Vgl. *Medina*, Expos. in 1. 2. 10. 4. — Das Vermögen anders zu handeln und insofern der göttlichen praemotio Widerstand zu leisten, behält der Mensch deßhalb auch unter ihrem Einfluß, weil sich ihre Wirkungsart der Natur der einzelnen Geschöpfe anbequemt. Vgl. *S. Thom.* 1. 83. 3 ad 3 (1. 113. 6: 1) motio ipsius moventis, 2) motus mobilis, 3) consummatio motus seu perventio ad finem). Einen moralischen Einfluß hat auch der Teufel (vgl. *Suarez*, de conc. lib. 3. cap. 10. n. 5). Vgl. *S. Thom.* 1. 2. 10. 4 ad 3 u. in cap. art.; 2. 2. 24. 11; qu. 6. de malo art. un. ad 3. — Deus operatur in voluntate et in libero arbitrio secundum ejus exigentiam, unde etiamsi voluntatem hominis in aliud mutet, nihilominus tamen hoc sua omnipotentia facit, ut illud in quod mutatur voluntarie velit. *S. Thom.* sent. l. II. d. 25. qu. 1. a. 2 ad 1. — Quo utique auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur, ut de tenebroso lucidum, de pravo rectum, de languido sanum, de imprudente sit providum. Tanta enim est erga omnes homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona, et pro his, quae largitus est, aeterna praemia sit donaturus. Agit quippe in nobis ut quod vult et velimus et agamus. *P. Coelest.* ep. ad episc. Gall. c. 12. Daher: gratia eff. se tenet solum ex parte actus secundi; cfr. *S. Thom.* qu. 3. de pot. a. 7. *S. Aug.* de gr. et lib. arb. c. 16. — Causa autem actionis magis est id, cujus virtute agitur, quam etiam illud, quod agit. *S. Thom.* c. gent. l. 3. c. 67. n. 5. — Voluntas

ist [1]. Dieser Kraftzuwachs aber wird als eine übernatürliche Vollendung der natürlichen Vernunft gefaßt. Er vollendet den creatürlichen Geist (ἀπαρτίζον) d. h. dadurch, daß er ihrem Höchsten eine solche Ergänzung gibt, wodurch sie zur Verwirklichung ihrer übernatürlichen Bestimmung tüchtig werde [2]. Ferner lehrt er die Nothwendigkeit der Verschlingung von Natur und Gnade ἑκάτερα συγκεκρᾶσθαι προσήκει. Denn in Bezug auf das Uebernatürliche kommt eine ἐγχείρησις, d. h. ein Aufstreben des menschlichen Geistes nicht zu Stande — οὐδὲ τελειωθήσεται — ohne die Gnade [3].

Basilius bemerkt zu Jes. 1: wenn ihr gewollt ...: daraus erhellt die Wahlfreiheit [4]; an einer andern Stelle: die Tugend ist in unserer Gewalt [5], und er sagt: Aufnehmen ist in unserer Gewalt und freien Wahl. Befestigen aber gehört zur Vollkommenheit dessen, der uns die Gnade schenkt, ist Gottes Gnade [6]. Aber er lehrt weiter: Die Gnade hat von Natur, daß sie gut aufgenommen werde, und mit aller Freundlichkeit Eingang findet bei denen, die das Wahre dem Wahrscheinlichen vorziehen [7].

---

autem hominis movetur a Deo ad bonum ... et ideo hominis operatio interior non est homini principaliter, sed Deo attribuenda. *S. Thom.* in ep. ad Rom. c. 9. lect. 3. Non est autem distinctum, quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione sicut nec est distinctum, quod est ex causa secunda et causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum. Unde et id quod est per liberum arbitrium est ex praedestinatione. *S. Thom.* 1. 23. 5. Zu 3) vgl. S. 111, Anm. 4.

[1] In Ps. 29. 5. I. 129. [2] De Sp. s. 26. 61. III. 51.

[3] Const. mon. 15. II. 558. Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat, sed totus est ab utroque secundum alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus. In libero autem arbitrio hoc modo agit (Deus) ut virtutem agendi sibi ministret et ipso operante liberum arbitrium agat, sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur. *S. Thom.* II. dist. 25. 1. 1 ad 3. Quidam vero non intelligentes, qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praejudicio liberae voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere in quantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle. C. gent. l. 3. c. 89. Interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum quod est bonum sicut in his quos movet per gratiam. 1. 2. 9 ad 3. Moveri voluntarie est moveri ex se, i. e. a principio intrinseco, sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio. 1. 105. 4 ad 2. Cfr. 68. a. 3 ad 2. Ejus, quod recipitur in aliquo, potest considerari et esse et ratio. Secundum esse suum est in eo in quo recipitur per modum recipientis, sed tamen ipsum recipere trahitur ad suam rationem. ... Ita et gratia secundum esse suum est in libero arbitrio per modum ejus sicut accidens in subjecto, sed tamen ad rationem suae immutabilitatis liberum arbitrium pertrahit ipsum Deo conjungens. De verit. qu. 24. a. 8 ad 6. Vgl. *Gonet*, Clyp. thom. d. 9. a. 5. § 1 sqq. S. noch Simar, Dogmatik, 2. Th., S. 490 ff. — „So urtheilen wir denn schließlich, daß es die menschliche Fassungskraft übersteigt, die Concordanz des unendlichen und endlichen Factors in der Heilswirkung Gottes und der Menschen und daher auch der Gnade und der Freiheit vollkommen zu ergründen." Oswald, Die Lehre von der Heiligung ..., 2. Aufl., S. 195.

[4] Oben cfr. *S. Aug.* op. imp. c. Jul. 1. [5] Hom. de invid.

[6] In Jes. 6.

[7] Hexaem. 3. Vgl. *S. Aug.* de praed. sanct. c. 8. n. 13. de corr. et gr. l. 12.

Gott hat einen über alle menschliche Einwirkung erhabenen, ihm ausschließlich zukommenden Einfluß auf den Geist des Menschen, wie er allein im Stande ist, unmittelbar in die Vermögen unseres Geistes einzugreifen und in ihrer Art zu verändern, d. h. physisch auf sie einzuwirken[1]. „Uns ist nöthig das Wort," sagt Basilius, „um unsere Gedanken auszudrücken; Gott, der den Geist derer, die dessen würdig sind, berührt, drückt ihnen selbst die Erkenntniß seines Rathes auf"[2].

Die Wirksamkeit der Gnade hebt den freien Willen aber nicht auf, da sonst das Verdienst nicht mehr angerechnet werden könnte: Ein Todter wird nicht gekrönt, Niemand ist darum gerecht, weil ihm die Fähigkeit zu sündigen fehlt[3]. Ebensowenig aber ist auch der Mangel der Gnade der Grund, weßhalb der Einzelne sündigt. Denn Gott gibt Allen hinreichende Gnade, so daß also der Grund, weßhalb der Mensch sündigt, in jedem einzelnen Falle im Verhalten des Menschen zu suchen ist, der die hinreichende Gnade nicht gebraucht, der vom Lichte, das ihn erleuchten will, sich abwendet und dem weiteren Gnadeneinfluß ein Hinderniß entgegensetzt[4].

Drittes Kapitel.

Die Charismen.

Außer jenen Gnaden, die Gott dem Menschen zur eigenen Heiligung verleiht, gibt es andere, die er Einzelnen zum Nutzen Anderer ertheilt. Dieß sind die gratiae gratis datae, Gnadengaben, Charismen[5]. Der hl. Basilius zählt einige derselben auf, wo er die Gottheit des heiligen Geistes gegen Eunomius beweist: „der heilige Geist ist Schöpfer". Auch der Finger Gottes, der in Aegypten Staub in Thiere verwandelte, indem er das ursprüngliche Entstehen der Thiere zu erkennen gab, war der Tröster, der Geist der Wahrheit. Denn da drei Evangelisten erzählen, der Herr habe zu den Juden gesagt: Wenn ich aber durch den Geist Gottes die Teufel austreibe,

---

n. 38. 5. n. 8. de pecc. rem. l. 2. c. 17: per gratiam fit ut non lateat quod justum est, vel suave fiat quod non delectabat.

[1] Jo. 15, 5. 1. Cor. 4, 7. 2. Cor. 3, 5. 1. Cor. 15, 10. Phil. 1, 6.

[2] In Jes. 9. I. 314a. Vgl. *S. Thom.* qu. 27. de verit. a. 3. 1. 106. 2. *Ripalda,* De ente supern. disp. 10. sect. 2. n. 5. — Aehnlich der hl. Augustin (de corrept. et gr. c. 45): Nicht an äußeren Banden freilich führt Gott und lenkt er der Menschen Willen, sondern innerlich berührt und bewegt er ihn . . . und mehr als sie selbst hat er sie in seiner Gewalt.

[3] II. 115 e. in s. bapt. Si voluntas ita moveretur ab alio quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum. *S. Thom.* 1. 105. 4 ad 3.

[4] *S. Thom.* De malo, qu. 3. a. 1 ad 8., qu. 3. a. 3.

[5] *S. Thom.* 1. 2. 111. 1. u. ad 3. Ist auch jede Gnade aus freier Güte verliehen, und werden auch alle Gnaden zu dem Zwecke verliehen, den Menschen zu Gott zu führen, so wird doch unter dem Namen gratia gratis data eine besondere Gnade verstanden, jene nämlich, die dem Menschen verliehen wird, nicht zum eigenen Nutzen und Heiligung, sondern zum Nutzen Anderer, und ohne ihn darum heilig zu machen und gottwohlgefällig. Bei den griechischen Vätern heißt sie χάρισμα, δωρεά, zuweilen allgemein χάρις. *S. Thom.* 1. 2. qu. 3. a. 4; 2. 2. 172. 4 (ibid. 212).

so ist das Reich Gottes zu euch gekommen (Matth. 12, 28), sagt Lucas, er habe gesagt (11, 20): Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Teufel austreibe, ... Folglich wurden auch die Zeichen, die von Moyses in Aegypten geschahen, und die durch den Finger Gottes gethan wurden, und die Wunderzeichen Gottes mit dem Geiste zu Stande gebracht. Finger Gottes aber wurde der Geist in diesem von dem Moyses und dem Herrn vollbrachten Zeichen genannt, nicht als ob er eine geringe bei Gott sich befindende Kraft wäre, wie der Finger am Körper; sondern, weil aus seinen ausgetheilten Gnadengaben eine die Gabe der Wunder und Heilungen ist, darum nennt er Eine und nicht sämmtliche Gnadengaben des Geistes Finger. „Denn dem Einen wird gegeben durch den Geist das Wort der Weisheit, dem Andern das Wort der Wissenschaft nach demselben Geiste, dem Andern die Gabe der Heilungen in demselben Geiste, dem Andern die Unterscheidung der Geister, dem Andern mancherlei Sprachen, dem Andern Auslegung der Reden. Dieses Alles aber bewirkt der Eine und derselbe Geist, indem er Jedem besonders zutheilt, wie er will" (1 Cor. 12, 8—11). Man könnte also sagen, daß alle diese, sowie die übrigen Gaben des Geistes, gleichsam sein Leib, und jede einzelne Gabe gleichsam ein Finger sei [1]. An einer andern Stelle, wo Basilius die Wirksamkeit des heiligen Geistes schildert, sagt er: Er vertheilt sich in die ganze Schöpfung, und obwohl der Eine so, ein Anderer anders seiner theilhaftig wird, so wird er doch von denen, welche seiner theilhaftig werden, in nichts verringert. Er verleiht zwar Allen seine Gnade und wird doch von denen, welche an ihm Theil nehmen, nicht erschöpft, sondern die, welche ihn empfangen, werden erfüllt und ihm fehlt nichts. Und wie die Sonne, wenn sie die Körper beleuchtet und sich denselben in verschiedener Weise mittheilt, von den Theilnehmenden nicht vermindert wird, so bleibt auch der Geist, indem er Allen seine Gnade verleiht, unversehrt und ungetheilt. Er erleuchtet Alle zur Erkenntniß Gottes, er begeistert die Propheten, lehret Weisheit die Gesetzgeber, macht Enthaltsame ehrwürdig, bewirkt die Gaben der Heilungen, macht lebendig die Todten, befreit die Gefangenen, macht die Fremdlinge zu Kindern. Dieß bewirkt er durch die Geburt von Oben her. Findet er einen gläubigen Zöllner, so macht er ihn zum Evangelisten (Matth. 9, 9), trifft er einen Fischer, macht er ihn zum Gottesgelehrten (Matth. 4, 19), findet er einen reumüthigen Verfolger, macht er ihn zum Völkerapostel, zum Herold des Glaubens, zum Gefäß der Auserwählung (Act. 19, 15), durch ihn werden die Schwachen stark, die Armen reich, die Unwissenden und der Rede Unkundigen sind durch ihn weiser als die Weisen. Paulus war schwach, allein wegen der Gegenwart des heiligen Geistes brachten die Schweißtücher seines Leibes Gesundheit denen, welche sie nahmen (Act. 19, 12). Auch Petrus war von einem schwachen Körper umgeben; allein durch die innewohnende Gnade des Geistes vertrieb der Schatten, der von seinem Körper fiel, die Krankheit der Leidenden (Act. 5, 15). Petrus und Johannes waren arm, denn sie hatten weder Gold noch Silber (Act. 3, 6), aber dennoch schenkten sie eine Gesundheit, die werthvoller ist als vieles Gold.

[1] Daraus beweist er die Gottheit des heiligen Geistes, weil gleichen Wirkungen gleiches Wesen entspreche. C. Eun. 5. I. 298/9.

Denn jener Lahme blieb, obwohl er von Vielen Geld empfangen hatte, noch Bettler, aber sobald er von Petrus die Gnade empfangen hatte, sprang er auf wie ein Hirsch, lobte Gott und hörte auf zu betteln. Johannes kannte nicht die Weisheit der Welt und dennoch sprach er durch die Kraft des Geistes Worte, zu welcher keine Weisheit ihren Blick zu erheben vermag. Dieser Geist ist auch im Himmel, er erfüllt die Erde, ist überall gegenwärtig und wird nirgends eingeschlossen. Ganz wohnt er in Jedem und ist ganz bei Gott. Er spendet Gaben (δωρεάς), nicht wie ein Diener, sondern vertheilt die Gnadengeschenke aus eigener Macht; denn er theilt Jedem im Besonderen aus, wie er will (1 Cor. 12, 11)[1].

Von der Wundergabe, die durch den heiligen Geist den Jüngern gegeben worden, spricht Basilius in der Reg. fus. tr. int. 3.[2]; anderswo von den Wundern Gregors (des Thaumaturgen), die er mit Hülfe des heiligen Geistes gethan habe[3]. Am ausführlichsten jedoch handelt er von dem Charisma der Weissagung: Zu „Gesicht, welches Jesaias sah" . . ., bemerkt er: Von unseren Sinnesorganen ist das Gesicht dasjenige, dem die wirksamste Kraft innewohnt, um die sinnlichen Dinge wahrzunehmen. Denn etwas Schreckliches kann Niemand durch Hören so gut wahrnehmen, als durch Sehen, und kein anderes Vermögen gibt es, das auf gleiche Weise, wie das Gesicht, das Begehrenswerthe erfaßt. Darum heißt die Anschauung der Wahrheit wegen der Klarheit und Zuverlässigkeit Gesicht (ὅρασις)[4]. Darum wurde der Prophet Seher oder Vorseher genannt. Denn wir finden in Amos, daß Amasias gesagt: Seher, geh', flieh' in das Land Juda und dort prophezeie! (Am. 7, 12.) Samuel wird im Buche der Königreiche Vorher-Seher genannt. Es wird (sagt die Schrift) der Prophet Vorher-Seher genannt (1 Reg. 9, 9); denn insofern sie die Zukunft vorausahen, hießen sie Vorher-Seher; insofern sie aber Gottes Willen schauten, wurden sie Seher genannt. Darum ist es unsere Sache, für den Verstand Sorge zu tragen, damit er, durch geeignete Uebungen vollkommen und scharfsichtig werde. Ein Geschenk Gottes aber ist es, daß der heilige Geist uns erleuchtet zur Erkenntniß seiner Geheimnisse. Nachdem er das Wort „Gesicht" vorausgeschickt, fügt er die Mittheilung des Verkündigten bei, um zu zeigen, daß er sie nicht durch das Gehör vernahm, sondern daß er den dem Geiste eingeprägten Sinn des Wortes verkündet. Denn wir bedürfen der Stimme, um unsere Gedanken kund zu thun, Gott aber berührt den Verstand der Würdigen selbst und prägt ihnen die Erkenntniß seines Willens ein. Warum fügt er den Vater bei? Um zu zeigen, daß das Charisma der Weissagung ihm vom Vater überkommen . . .[5] Später heißt es zu c. 2: „Das Wort, welches erging an Jesaias" . . .: Nach der Beschreibung des ersten Gesichtes erging dieses Wort an Jesaias, den Sohn des Amos. Aber warum heißt es dort Gesicht, hier Wort? Weil die Kraft, welche von Gott durch die

[1] Er wird gesandt . . . (s. unten) hom. de fide (Schluß) II. 132/3.
[2] II. 340 c.
[3] De Sp. s. 29. 74. III. 62.
[4] Vgl. *S. Thom.* 2. 2. qu. 174. a. 2 u. 3.
[5] In Jes. 8. 9. I. 383. (Ueber die Wichtigkeit der Eintheilung der Charismen s. Kleutgen S. 342.)

Gnade des heiligen Geistes seinen Heiligen ertheilt wird, nur Eine ist. Denn sie ist die Erkenntniß des Unbekannten, die durch die Offenbarung und Erleuchtung in den Herzen der Heiligen entsteht[1]; aber nach der Verschiedenheit der Gegenstände, auf die sich die Erkenntniß bezieht, wird das Offenbarte Gesicht oder Wort genannt. Dort wird Gegenwärtiges aufgezählt, die Bosheit des Volkes, die Entfernung von Gott, die Undankbarkeit gegen den Wohlthäter, hier aber wird das Zukünftige verkündigt, daher heißt es: Wort; denn es wird sein in den letzten Tagen; aber weder wird dort das Gesicht mit den Augen geschaut, noch hier mit den Ohren die Erkenntniß erlangt, sondern es ist eine Erleuchtung im Herzen von Seite des heiligen Geistes, der entweder das Gegenwärtige darstellt, oder das Zukünftige vorhersagt[2].

Daß die Charismen zum Nutzen Anderer gegeben werden, sagt Basilius ausdrücklich: „Zudem dient die Gabe der Lehre zur Erbauung der Zuhörer. Darum muß mit freiwilligem Antriebe in der Seele dessen, welcher weissagen will, vorher eine gewisse Fähigkeit und Geschicklichkeit (ἐπιτηδειότης) liegen, damit jenes Wort, das in Allen ist und die harmonischen Seelen aussucht, in welchen nicht einmal eine geringe Regung mit der Vernunft disharmonirt, nach dem Verhältnisse der vorhergehenden Fähigkeit die Wirkung des heiligen Geistes herbeiführe. Aber nicht nur die Hemmung der Leidenschaften ist nothwendig zur Vorbereitung des Empfanges des Geistes, sondern auch ein gewisses Maß der Gesinnung hinsichtlich des Glaubens und der Nutzen sowohl dessen, welcher die Gnade empfängt, als auch derjenigen, welche zur gehörigen Zeit zuhören, oder auch jener, welche später aus den Propheten Nutzen ziehen wollen. Denn Jedem, sagt der Apostel, wird die

[1] S. unt. Vergöttlichung. Vgl. *S. Thom.*, C. gent. l. 3. Fit quodam interiori et intelligibili lumine mentem elevante ad percipiendum ea, ad quae per lumen naturale intellectus pertingere non potest. Vgl. 2. 2. 171. 2. u. ad 1. 2. 173. a. 2.

[2] In Jes. II. 65. I. 426. Der hl. Basilius beweist die Gottheit des heiligen Geistes aus der Gabe der Prophetie bei den Propheten. Zu 1. Cor. 14, 24: Wenn daher aus der Prophetie, welche gemäß der Austheilung der Gaben des Geistes verkündet wird, erkannt wird, daß Gott in den Propheten ist ... De Sp. s. 16. 37. III. 30. 31. Wenn Basilius sagt, die Charismen würden nur den Heiligen verliehen und die Sünde gehe dem Verlust derselben voraus (hom. in Laciz.), so kann damit nur gesagt sein, was gewöhnlich, nicht was nothwendig geschieht. Cfr. *S. Hier.* in Matth. c. 7, *S. Greg. M.* in Ezech. hom. 17. *S. Aug.* l. 83. qu. 9. Aliter magi faciunt miracula, aliter boni Christiani, aliter mali, magi per privatos contractus (cum daemonibus). [Vgl. *Des Mousseaux:* Moeurs et pratiques des démons, — Dieu et Dieux, — Les hauts phénomènes de la Magie au XIXme siècle. Paris.] — boni christiani per publicam justitiam, mali christiani per signa publicae justitiae (Anrufung des Namens Jesu, Kreuzzeichen ...). Sind auch die Charismen sowohl als die heiligmachende Gnade frei verliehene Gaben Gottes, so bleibt doch ein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen: 1) die ersteren werden ohne Verdienst und Vorbereitung verliehen; 2) die heiligmachende Gnade ist von höherem Werthe; 3) man kann sie besitzen, ohne heilig zu sein. Zu 1) vgl. 1. Cor. 12, 13. 14; 14, 7 u. 11. Jac. 1, 15. Eph. 3, 17. Kann die heiligmachende Gnade auch nicht verdient werden, so können wir doch zu ihr gelangen: *Trid.* s. 6. c. 10; und in ihrem Besitz gibt es verdienstliche Werke. Zu 2) vgl. 1. Cor. 12, 31: et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro. Ibid. 13, 8—10. Charitas nunquam excidit ... Die Väter fanden es ausgedrückt in der Antwort Christi: Luc. 10, 22. in hoc (der Wundergabe) nolite gaudere ... Zu 3) vgl. 1. Cor. 14. Die Corinther werden getadelt wegen Eitelkeit und Neid über die Charismen. Vgl. *S. Thom.* 2. 2. 172. 4. 178. 2. aus Matth. 7, 22.

Offenbarung des Geistes zum Nutzen gegeben (1 Cor. 12, 7); und wiederum: „nach Maßgabe des Glaubens" (Rom. 12, 6). Es übersteigt jedoch die Kräfte der menschlichen Natur, die Art und Weise der verschiedenen Wirkung darzustellen, welche von dem göttlichen Geiste in den Würdigen hervorgebracht wird, wie dem Einen die Weissagung anvertraut wird, und zwar in einem gewissen Maße, ein Anderer aber die Gabe, zu heilen erhält, und zwar in einem gewissen Grade, wieder ein Anderer dagegen die Gabe, größere oder kleinere Wunder zu wirken. Denn dieses weiß nur derjenige, welcher die Würdigkeit der Seele eines Jeden ganz durchschaut und mit dem unsichtbaren Maße der Gerechtigkeit einem Jeden nach dem Verdienste zutheilt[1].

---

[1] In Jes. 2, I. 379 b. I. 207. Jes. 11, 2. Daß es ein verschiedenes Maß der Charismen gibt, deutet Basilius an, wenn er (im Anfang der Bücher gegen Eunomius) sagt, er habe im Verhältnisse der ihm verliehenen Wissenschaft es unternommen, die Wahrheit zu vertheidigen und die Lüge zu widerlegen. — Wie sich die Charismen von der heiligmachenden Gnade unterscheiden, so besteht auch ein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen und den mit der heiligmachenden Gnade als Tugenden verliehenen Gaben. Diese sind allgemeine, die jeder Gerechte besitzt und stehen im Verhältnisse vieler Früchte zu einer Wurzel; das ist bei den Charismen nicht der Fall. Während uns die Charismen zum Besten Anderer verliehen werden, weil wir durch sie auf übernatürlichem Wege die Mittel erhalten, für den Nächsten zu wirken, gereichen jene anderen Gaben nur insofern dem Nächsten zum Nutzen und Besten, als sie in uns die heilige Gesinnung bewirken, wodurch wir die Gaben Gottes gemäß der Liebe gebrauchen. Darum sind jene sieben Gaben des heiligen Geistes, welche der Prophet Jesaias nennt, von denen, die der Apostel beschreibt, verschieden, wenn auch einzelne denselben Namen führen. Die sieben Gaben sind Tugenden, durch welche theils die Erkenntniß-, theils die Willenskräfte unserer Seele vervollkommnet werden und als solche sind sie ebensowohl wie die übrigen Tugenden Früchte der heiligmachenden Gnade. Man kann sie besitzen, ohne damit zum Nutzen Anderer wirken zu können durch Erbauung und Belehrung, denn dazu gehört Weisheit und Wissenschaft und Mittheilungsgabe, die nicht Allen verliehen sind, sondern in der Regel durch Ausbildung der natürlichen Fähigkeiten erlangt werden müssen. Diese Fähigkeit also verlieh Gott (namentlich in der ersten Zeit der Kirche) auf übernatürlichem Wege und diese Gaben des Geistes sind es, die der Apostel nicht schlechthin Weisheit, sondern das Wort der Weisheit und das Wort der Wissenschaft nennt. Nur von solcher Weisheit und Wissenschaft und Glauben konnte er sagen, daß sie dem Einen gegeben sei, dem Anderen nicht. Vgl. *S. Thom.* 1. 2. 111. 5. Somit bleibt ein wesentlicher Unterschied zwischen den Gaben des Geistes, durch welche die Seele desjenigen, der sie empfängt, Gott wohlgefällig und geheiligt wird, und jenen, die den einzelnen Gläubigen zum Wohle der ganzen Gemeinde verliehen werden. Vgl. Kleutgen, a. a. O. S. 357. S. unten: Einwohnung. Die Behauptung, daß die Charismen aufgehört, läßt sich ohne Vorwurf der Häresie nicht aufstellen. Die Väter fanden in der Erfüllung der Prophetie des Herrn: Marc. 16, 17. 18. Jo. 13, 14: Signa autem ... den stärksten Beweis für die Wahrheit der katholischen Kirche. Vgl. Kleutgen, a. a. O.

Vierter Theil.

Die heiligmachende Gnade.

Erster Abschnitt.

Das Wesen der heiligmachenden Gnade.

Erstes Kapitel.

Ihr Wesen als bleibende Beschaffenheit — unterschieden von der Liebe.

1. Außer der vorübergehenden gibt es eine in der Seele des Gerechtfertigten fortdauernde Gnade, wodurch er im Zustande der Gerechtigkeit ist [1].

[1] Die meisten Theologen erklären dieß für ausdrückliche Glaubenslehre; die Anderen als nächste Folgerung aus derselben. Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 556. Vgl. Ps. 50, 12; 83, 12. Ezech. 36, 25. 26. Jo. 1, 16. 1 Jo. 3, 1 u. 8. 2 Petr. 1, 4. Rom. 5, 5 u. 17. *S. Justin.* Mart. dial. c. Tryph. n. 141. *S. Aug.* Enarr. 2 in Ps. 31. Während die gratia actualis nämlich als eine vorübergehende Gnadeneinwirkung aufgefaßt wird, versteht man unter der gratia habitualis ein donum creatum, das als bleibende forma oder qualitas der Seele inhärirt. — Gratia est . . . qualitas quaedam spiritualis et supernaturalis in substantia sua, quae non est operatio neque actus secundus, sed forma quaedam permanens et per modum actus primi a Deo infusa, ut per eam divinae naturae et perfectionis singulari modo et ordinem naturae superante participes efficiamur. *Suarez,* de gratia l. 6. c. 4. n. 1. Vgl. *S. Thom.* 1. 43. 3. Gloßner a. a. O. S. 150. *Suarez,* De gr. l. 6. c. 3. n. 6: Censeo veritatem hanc esse definitam de fide a Conc. Trid. saltem in hoc sensu quod gratia qua sumus permanenter justi est res aliqua creata distincta ab actibus et cessantibus illis in homine permanens. Vgl. Cat. Rom. p. II. c. 29. n. 49: als qualitas inhaerens. Der hl. Thomas (1, 110. 4) bestimmt das Wesen des übernatürlichen Lebensprincips als einen Zustand, durch den die Seele in ein höheres Verhältniß tritt zu einem höheren Sein, daß sie an dessen Leben theilnehme. — Nach *Suarez* l. 6. 1 u. 2 besteht das Wesen der Gnade in einer physisch-realen Beschaffenheit, einer geistigen Form, einem geistigen Accidens. Sie ist das Band zwischen dem niederen und höheren Geiste, darum nothwendig geistig. C. 2. n. 4 u. 5 (jedoch nicht bloß ein gewisses reales Verhältniß, wie Adoptivkindschaft oder Gottähnlichkeit): quam sententiam prorsus inintelligibilem judico et perniciosam et periculosam, quia solum ad illudenda concilia excogitata videtur. n. 6. Vgl. n. 7 bezüglich Schrift und Väterlehre. n. 8: eine relatio realis, nicht ohne Aenderung im Terminus der Relation. Die Beziehung ist Folge der Veränderung (donum gr.) im Menschen. Die Beziehung muß gründen in aliqua generatione reali, per quam Dei natura aliquo modo homini communicatur. n. 9. — Vgl. *Bellarmin,* De gr. et. lib. arbr. l. 1. c. 3. *Gregor. v. Valent.* p. II. disp. 4. q. 3. *Vega,* Comment. in Conc. Trid. l. 7. c. 24 u. *Suarez:* Die Lehre von der heiligmachenden Gnade sei in der Schrift, jedoch bedürfe sie der Entscheidung; diese sei gegeben im Trid. — Auch die Anderen rechnen sie nicht zu offenen Meinungen: *Soto,* De nat. et gr. l. 2. c. 17. 19. *Medina,* In S. Thom. 1. 2. 110. 2. *Canus,* De loc. theol. l. 7. c. 2. Relect. de sacr. in gen. p. 4. Vasquez stellt die Lehre von der habitualen Gnade als sichere Folgerung dar (zunächst bezüglich der Unmündigen und der

Durch die heiligmachende Gnade werden wir als Kinder angenommen; diese Annahme an Kindesstatt unterscheidet sich aber von jener, wie sie unter Menschen stattfindet. Bei der menschlichen Adoption werden nur Rechte verliehen, wodurch ein neues Verhältniß zwischen Adoptirenden und Adoptirten entsteht; aber sie bringt nichts hervor, wodurch die physische Beschaffenheit geändert würde. Die Rechte der Kindschaft aber, wodurch wir zu Gott in ein neues Verhältniß treten, begründen sich auf einer Veränderung, welche Gottes gnädiger Wille in uns hervorbringt. Er macht uns zu seinen Kindern, indem er uns Gaben verleiht, wodurch wir eine übernatürliche Aehnlichkeit mit ihm erhalten und auf eine höhere Weise, als es die Natur der Geschöpfe fordert, an seiner Natur und Vollkommenheit Antheil haben. Sie ist nicht bloß ein Wohlwollen, sondern auch eine Wirkung desselben in uns. Jener Beschluß der wohlwollenden Liebe Gottes, durch welche er uns zu seinen Kindern annimmt, verleiht uns eine übernatürliche Gabe, welche, verschieden von den vorübergehenden Gnaden, die uns zur Uebung der Tugend und Gerechtigkeit bewegen und stärken, in der Seele als Eigenschaft oder Form oder Fähigkeit fortdauert.

Wäre die Gnade nichts Anderes als die natürliche Sittlichkeit, und beschränkte sich also die Wirksamkeit der Gnade darauf, der Vernunft wieder zum Uebergewicht über die Sinnlichkeit zu verhelfen, so könnte man einen bloß vorübergehenden Einfluß Gottes auf unsere Seele annehmen. Allein, wie wir gesehen, ist nach der Lehre des hl. Basilius die wahre christliche Gerechtigkeit übernatürliche Heiligkeit, daher Aufgabe der Gnade, nicht bloß die Kräfte des Geistes zu wecken und zu stärken, daß sie die in ihnen ruhenden Kräfte in der ihnen eigenthümlichen Sphäre entfalten können, sondern sie muß ein Vermögen schenken, wodurch unser Geist über sich selbst erhoben und zur Thätigkeit in einer Sphäre, die nur Gott natürlich ist, ausgerüstet wird [1].

Erwachsenen, welche mit unvollkommener Reue das Sacrament empfangen; nicht so sicher sei die Folgerung bezüglich Jener, die durch vollkommene Reue gerechtfertigt würden; in S. S. Thom. 1. 2. disp. 103. 6). Vgl. Kleutgen S. 291 l. c. Vgl. auch Kuhn, christliche Lehre von der Gnade. S. Conc. *Trid.* cap. 7. und can. 11. Caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur atque ipsis inhaeret. Quae justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem justificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum (cap. 16: a Deo nobis infunditur, c. 7: in ipsa justificatione, cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accepit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem.) Inhaerere bedeutet nach damaligem Sprachgebrauche anhaften: gegenüber subsistere, Accidens: Substanz. Nur gegen die protestantische Lehre von der äußeren Rechtfertigung gerichtet, drückt es eine innere Rechtfertigung aus, ein in uns Sein, wenn auch noch nicht ein in uns Bleiben. Allein wo der Gegensatz nicht erwähnt wird, bedeutet es gewöhnlich „fortdauern". Als „bleibende" wird die Gnade bezeichnet c. 10. („nimmt zu"), c. 30 (Wachsthum durch gute Werke, Verlust). Vgl. Kleutgen S. 271. Pallavicini, Gesch. des Concils von Trient, 1. Th. 8. B. 14. Disp. (die Väter hätten das habituale Sein durch inhaerere ausgedrückt) namentlich S. 6. can. 11. S. q. d. gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei, a. s. (Hermes, Dogm., 3. Thl. § 279 lehrt, die bleibende Gnade sei Wohlwollen. Da er keine anderen, als vorübergehende Wirkungen Gottes anerkennt, so nennt er heiligmachende Gnade jene, die uns vermittelst des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe vollkommen zu Gott bekehrt.)

[1] Vgl. 1. Thl. 2. Abschn.

Dieselbe Lehre ergibt sich aus dem, was der hl. Basilius im Anschluß an die heilige Schrift über Wiedergeburt, Neuschaffung, Vereinigung mit Gott, Einwohnung des heiligen Geistes lehrt. Darnach muß die Gabe, die uns Gott verleiht, als ein Princip eines neuen Seins und folglich als etwas Fortdauerndes aufgefaßt werden. Denn gäbe es nur eine vorübergehende Einwirkung Gottes, durch welche unsere Seele mit ihm in Verbindung tritt, so gäbe es auch nur ein öfteres Kommen und Heimsuchen, aber kein Bleiben und Wohnen in uns[1]. Darum nennt Basilius den Zustand der Gnade, im Gegensatz zu dem der Sünde, Leben[2]; darum sagt er: Die Gerechten „nehmen Theil" an der Heiligkeit aus der Austheilung, die nach der Gnade geschieht[3]; darum lehrt er: Die wahre Schönheit der Seele ist jene, welche in ihr die Gnade bewirkt[4]. Er nennt die Gnade ein Licht (wie Eph. 1, 17. 18), worunter aber nicht bloß eine vorübergehende Erleuchtung verstanden wird, sondern es ist gleich dem Lichte der Vernunft eine fortdauernde Fähigkeit, Uebernatürliches zu erfassen. An anderen Stellen nennt er die Gnade Salbe. So sagt er, die Engel würden durch die Gnade der Heiligung wie durch eine Salbe gestärkt[5]; und „wenn wir uns wie zum Gefäße der geistigen Salbe gemacht haben, dann sollen wir uns zum reinen Opfer nahen" [6].

Am ausführlichsten redet Basilius von dem geheimnißvollen Siegel, das der heilige Geist unseren Seelen aufdrücke. Das Bild, so lehrt er, das durch diese Besiegelung unserer Seele eingeprägt wird, ist kein anderes, als das Bild der göttlichen Wesenheit. Diese Besiegelung ist aber jene Wiedergeburt, jene Umgestaltung des Menschen nach Christus und dieses Bild kann offenbar nur als eine fortdauernde, nicht bloß als eine vorübergehende Wirkung Gottes gedacht werden[7].

Ebenso drückt auch der Begriff eines Unterpfandes, der zur Bezeichnung der Gnade gebraucht wird (nach 2 Cor. 1, 21) etwas Bleibendes in unserer Seele aus. Wenn also auch öfters von einer sittlichen Umwandlung nach dem Bilde Christi die Rede ist (wie auch Gal. 3, 27; 4, 19. Rom. 13, 14. Eph. 4, 24), so kann doch nicht geläugnet werden, daß die heiligmachende

---

[1] Vgl. *S. Thom.* 1. 2 109. 1; 1. 2. 110. 2. Jo. 14, 2. 3. Ephes. 3, 1. Cor. 3. 2. Cor. 6.

[2] C. Eun. 5. [3] Hom. c. Sabell.

[4] In Ps. 29, 5. Das Wesen und Charakteristische der heiligmachenden Gnade noch genauer zu bestimmen war um so schwerer, je mehr hier gerade eines der größten Geheimnisse des Christenthums vorlag. Dennoch waren die Väter meistentheils auch in einigen genaueren Bestimmungen im Anschluß an die Aussprüche der heiligen Schrift ganz übereinstimmend, daß der heilige Geist sie in uns bewirke, daß sie in einer Wesensgemeinschaft mit Gott oder in einer Theilnahme an seiner Wesenheit bestehe, wie sie einer geschöpflichen Natur von Haus aus oder durch die Schöpfung noch nicht eignen, sondern erst durch Gott selbst auf übernatürliche Weise begründet werden kann, daß durch den heiligen Geist eine besondere Verähnlichung mit Gott oder eine Vergöttlichung unserer Seele hervorgerufen werde, indem er das Siegel der göttlichen Wesenheit in uns abdrücke und das Abbild des Sohnes Gottes in uns schaffe (De Sp. s. q. 23) ... Schwane, a. a. O.

[5] In Ps. 32.

[6] Hom. in Laciz. II. 593. e. (später: Gott lehre den Knaben, zur Aehnlichkeit Gottes zu gelangen. Vgl. *S. Aug.* tr. 3. in Jo.

[7] Vgl. *S. Ambros.* l. 6. c. 8. *S. Cyrill.*, De Sp. s. l. 1. c. 6.

Gnade als eine geistige Gabe, die Gott uns zur Rechtfertigung verleiht, aufzufassen ist, die bei getreuer Mitwirkung mit der vorübergehenden Gnade in uns nicht nur erhalten, sondern auch vermehrt und gewissermaßen ausgebildet wird. Unserem Kirchenvater zufolge ist die Gnade des Geistes in uns, wie die Form im Stoffe, wie die Kraft in dem Kräftigen, wie die Anlage und Fertigkeit (ἕξις) in dem, der sie besitzt. Sie ist wie die Form, weil sie dem vernünftigen Geschöpfe die letzte Vollendung gibt und eben dadurch es geistig macht, sie ist in der reinen Seele, wie die Sehkraft im gesunden Auge, sie ist endlich in uns, wie die Kunst im Künstler, immer zwar gegenwärtig, aber nicht ohne Unterlaß thätig [1].

---

[1] De Sp. s. 26 (s. oben: S. 57, Anm. 3). Mit dieser Lehre ist jene des *Trid.* in voller Uebereinstimmung; ἕξις, habitus im Allgemeinen bedeutet jede dauernde Beschaffenheit, vermöge welcher Jemand zu sich selbst oder zu einem Anderen auf eine bestimmte Weise sich verhält (habitus . . . significat complementum activae potentiae. *S. Thom.* qu. 14. de ver. a. 3; qu. 1. de verit. a. 1. habitus est qualitas de se permanens bene disponens potentiam in ordine ad operationem. *Suarez*, De gr. l. 6. c. 4). Man versteht also darunter gewöhnlich nicht eine Beschaffenheit des Wesens, sondern der Kräfte unserer Seele (also auch Gesundheit und Krankheit; aber Erscheinungen und Wirkungen sind zu unterscheiden von den Kräften der Seele, die Kräfte vom Wesen), und so betrachtet ist ἕξις eine dauernde Beschaffenheit, wodurch die Kraft zum Wirken ausgerüstet, fähig und bereitet ist, also nicht bloß Anlage, sondern entwickelte Anlage, Fähigkeit und Leichtigkeit (cfr. *Suarez*). Worin also immer das Wesen der heiligmachenden Gnade bestehen mag, sie setzt uns in den Stand, auf Gott wohlgefällige und für das ewige Leben verdienstliche Weise zu wirken; und dieses Vermögen ist eine übernatürliche und fortdauernde Beschaffenheit unserer Seele. — Aus jener Darstellung ergibt sich auch der Unterschied der habitus acquisiti und infusi (habitus acquisitus supponit et dat facile posse, habitus infusus dat ipsum posse (und zwar der habitus per se infusus immer). — Alle Theologen waren (abgesehen von der Frage über die unmündigen Kinder) einig, betreffs der fortdauernden Beschaffenheit, wie über den Namen habitus; Einige glaubten, habitus bezeichne nur die Fertigkeit, nicht das Vermögen, daher passe besser Eigenschaft, Form, Vermögen; allein Kraft und Fähigkeit ist zu unterscheiden, z. B. der Wille (als Kraft) und die in ihm liegende Anlage zum sittlichguten Wollen = Eigenschaft der Kraft. Die Gnade verleiht nicht einen zweiten Willen, sondern theilt ihm eine Beschaffenheit oder Fähigkeit mit, die von Natur nicht in ihm ist. Daß die Leichtigkeit nicht wahrgenommen wird, rührt von den Hindernissen her (Sinnlichkeit, Neigung, Gewohnheit). Den Wortstreit wollte das Trid. nicht entscheiden, wohl aber hat es die Sache entschieden. Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 296. Auch in den Unmündigen kann diese ἕξις sein, denn, wie in ihnen die Vernünftigkeit als Beschaffenheit der Seele, durch die sie Gott ähnlich sind, wie sie die Anlage zur Sittlichkeit haben, wenn auch noch nicht die Fähigkeit, sich ihrer zu bedienen und sie zu erkennen, warum sollte also Gott nicht die Seele mit der heiligmachenden Gnade, d. h. jener übernatürlichen Beschaffenheit, durch welche sie auf übernatürliche Weise Gott ähnlich wird und mit ihr auch ihrem Erkenntniß- und Willensvermögen jene Eigenschaft verleihen können, durch welche sie zu der ihrem Stande entsprechenden Heiligkeit ausgerüstet ist? Auch jene übernatürliche Schönheit, jene Gemeinschaft mit der göttlichen Natur, jene Vergöttlichung, die Würde, Tempel Gottes zu sein, der Besitz des Unterpfandes der ewigen Glorie sind Auszeichnungen, die wir nicht wissen und erfahren, sondern glauben. Vgl. Kleutgen, a. a. O. (nach Thom.). — *S. Thom.* II. dist. 26. qu. 1 a. 1. a. 4. ad 1. *Scotus* II. dist. 27. a. 1. q. 1., 26. a. 1. qu. 5. ad 1. *Dom. Soto*, De nat. et gr. l. 2. c. 17. *Vega*, De justif. l. 7. c. 24. *Tapper*, Explic. artic. vener. facult. Lov. t. 2. Lov. 1557. p. 35. p. 12. *Driedo*, De gr. et lib. arb. l. I. tr. 2. c. 2. p. 1. op. Lov. 1552 t. 3. fol. 78 b. *Stapleton*, Univ. justif. doctr. l. 5. prol. 3. Paris 1582 p. 118. *Bellarmin*, De gr. et lib. arb. l. 1. c. 3. (l. 2. c. 2). *Suarez*, De gr. l. 6. c. 3. n. 6 (n. 3). *Greg. v. Val.*, Comment. t. 2. disp. 4. qu. 3. punct. 4. Cat. Rom.

Daß die Gnade als eine Zulage, Ergänzung oder Vollendung, mithin als die Ursache eines Zustandes dargestellt wird, hindert nicht, sie auch als eine Richtung des Gemüthes aufzufassen. Das ist ersichtlich aus den von Basilius gewählten Bildern, die, weil von körperlichen Dingen entlehnt, das Geistige, freilich unvollkommen, ausdrücken. Es soll durch jene Gleichnisse nicht gesagt werden, daß die Gnade, die uns von Außen zukommt, auch so äußerlich bleibe, wie das Salböl den Gliedern, das Siegel dem Gegenstande, dem es aufgedrückt ist. Die Gnade ist nicht wie ein äußerer Schmuck der Seele, unter welchem die irdische oder wohl gar die sündhafte Gesinnung fortdauern könnte, sie reinigt die Seele, kräftigt sie zum Guten und erzeugt in ihr jene heilige Gesinnung, durch welche sie dem Bilde Gottes ähnlich wird. Diese übernatürliche Heiligkeit ist jene Schönheit, wodurch sie Gott wohlgefällig wird, ist der Adel, durch den ihre Werke nicht bloß als verdienstliche für das ewige Leben angesehen werden, sondern es in der That sind. Die heiligmachende Gnade ist im Innersten unserer Seele wie eine höhere Lebenskraft, aber nicht aus unserer Seele, jener uns heiligende Odem Gottes ist nicht ein Einfluß von Oben, durch den das in uns Liegende entwickelt wird, sondern ein Schöpferhauch, der in uns ein Leben schafft, wozu die Keime in keinem endlichen Geiste vorhanden sind.

2. Wie das Licht der Glorie sich von der Anschauung und Liebe unterscheidet, der Grund beider ist, so kann auch die Gnade als etwas aufgefaßt werden, was den Gaben, die unsere Kräfte vollenden, als Grund vorangeht, uns nämlich in übernatürliche Verbindung mit Gott bringt, durch welche uns das Vermögen zum übernatürlichen Erkennen und Wollen (Glaube, Hoffnung, Liebe) gegeben wird.

Durch die heiligmachende Gnade erhält die menschliche Natur die Würde und Erhebung, wodurch sie zum übernatürlichen Ziele in Verhältniß gesetzt wird, durch die Tugendgaben, welche zugleich mit der heiligmachenden Gnade eingegossen werden, die Fähigkeit und Leichtigkeit, für dieses Ziel zu wirken, und durch Uebung der Tugenden, zu welchen ihn die wirkliche Gnade antreibt, strebt und gelangt er zu seinem Ziele[1].

---

p. 2. c. 2. qu. 49 u. 51. *Trid.* sess. 6. cap. 7, sess. 7. can. 13. *Medina,* Expos. in 1. 2. S. Thom. qu. 110. a. 2. *Vasquez,* Comm. ac disp. in 1. 2. 203. cap. 6 u. 10. *Canus,* De loc. theol. l. 7. c. 2. p. 394 (Relect. de sacr. p. 4. concl. 5. p. 896. *Bañez,* Comm. in 2. 2. 23. 2 nennt non solum malus philosophus, sed et temerarius theologus den, der nicht eine bleibende Beschaffenheit annehme. Vgl. Kleutgen S. 300 ff.

[1] Einige Theologen läugneten einen realen Unterschied der Gnade von der Liebe (Duranbus, Scotus, Lessius, Henric. Ganbav., *Bellarm.,* De gr. et libr. arb. l. c. 7, 18. Die Frage konnte nur wegen der Liebe gestellt werden, weil nach der Glaubenslehre man die heiligmachende Gnade verlieren kann, ohne den Glauben und die Hoffnung zu verlieren), weil, was in der heiligen Schrift von der heiligmachenden Gnade gesagt wird, ebenso von der Liebe gilt. 1. Jo. 3, 17; Luc. 7, 47; Eph. 1, 4; 1. Jo. 4, 7; Prov. 8, 17; Jo. 14, 21; 1. Jo. 4, 16; 1. Cor. 13, 13. [Vgl. Oswald, a. a. O. S. 26 ff.: Geht aus diesen Zeugnissen (Luc. 7, 47; 1. Jo. 4, 7; 1, 12; *S. Aug.,* De nat. et. gr. c. 70; Conc. Trid. s. 6. cap. 7) unstreitig hervor, daß Gnade und Liebe unzertrennlich mit einander verbunden sind, so folgt daraus doch nicht ihre gänzliche Identität.] Darum schien es ihnen überflüssig, außer der Gabe der Liebe, welche allen übrigen Tugenden ihre

Die Lehre des hl. Basilius ist schon aus dem Obigen bekannt[1]. Nach ihm ist die Gnade als eine übernatürliche Vollendung der Natur aufzufassen [2].

Die Kindschaft ist eine Adoption, weil sie dem Menschen nicht von Natur zukommt, sondern aus freier Güte Gottes zu Theil wird; zugleich aber ist sie physisch wirksam und verleiht die Sache selbst, welche durch den Namen angedeutet wird, d. i. irgend welche göttliche Natur. Darum muß man ein Geschenk annehmen, wodurch wir jener Natur wahrhaft theilhaftig sind; da dieß aber nicht die Liebe allein leistet, so muß man außerdem ein anderes Geschenk annehmen, nämlich die heiligmachende Gnade, damit es im eigent-

---

Vollkommenheit und dem ganzen Leben des Menschen seinen höchsten Werth verleiht, eine andere Gabe anzunehmen, wodurch die Substanz und das Sein der Seele vervollkommnet werde. Sie verstanden daher die Ausdrücke wie: „neugeschaffen", „wiedergeboren werden", „der göttlichen Natur theilhaftig werden", von der Veränderung, welche die göttliche Liebe in uns hervorbringe. Die übernatürliche Aehnlichkeit mit Gott bestände demnach bloß in der Gleichförmigkeit der Gesinnung und der Heiligkeit, also ihrem Wesen nach in der Liebe und sie könne nur darin bestehen, weil, wenn wir unserem Wesen und Sein nach göttlicher Natur theilhaftig würden, wir nicht mehr bloß Gott ähnlich, sondern im eigentlichen Sinne Gott wären (cfr. *Bellarmin* l. c.). Der hl. Thomas dagegen und Andere *(B. Albert. M., S. Bonavent.)* nehmen einen realen Unterschied an, wie den des Wesens von der Eigenschaft; denn jene sei im Wesen der Seele, diese im Willen, jene gebe übernatürliches und göttliches Sein, diese dagegen wirke Göttliches und Uebernatürliches. 2. Cor. 13, 13; Rom. 5, 5; 1. Jo. 4, 10; Gal. 5, 22. Vgl. Scheeben, Dogmatik, II. n. 805 ff. (negamus charitatem esse excellentissimam supernaturalem formam, nam major est gratia, quae ad illam ut essentia ad potentiam comparatur. *Suarez*, De gr. l. 7. c. 2. n. 9. Cfr. *S. Aug.*, De Trin. l. 15. c. 19.) Wie Gott in der Ordnung der Natur seinen Geschöpfen nicht nur in ihnen fortdauernde Kräfte, sondern auch eine derartige Beschaffenheit des Wesens verliehen habe, die als Grund jener Kräfte zu betrachten ist, so müsse man auch annehmen, daß Gott ebenso in der übernatürlichen Ordnung verfahren habe. *S. Thom.*, De verit. qu. 14. a. 2; qu. 27. a. 2. III. dist. 23. qu. 1. a. 4, IV. dist. 19. qu. 3. a. 2; 1. 2. 102. 2. 3. (3 Stücke sind nothwendig zur Erreichung der Bestimmung: 1) Wesenheit, 2) Eigenschaften und Kräfte, 3) Bewegung zum Ziel unter Mitwirkung Gottes). Wie unsere natürliche Aehnlichkeit mit Gott nicht in einer Beschaffenheit der natürlichen Kräfte unseres Geistes besteht, sondern in jener unseres Seins, weil sie ja nicht in der Ausrüstung mit Vernunft und Willen besteht, sondern in einer im Wesen des Geistes liegenden Beschaffenheit, die uns von dem unvernünftigen Wesen unterscheidet, und in der jene Vermögen wurzeln, so findet auch unsere übernatürliche Aehnlichkeit mit Gott nicht bloß in den Kräften, sondern in dem ihnen zu Grunde liegenden übernatürlichen Sein statt, d. h. in einer Erhebung über jene Aehnlichkeit, die dem Geschöpfe vermöge seiner natürlichen Beschaffenheit gebührt, nicht in einem Theilhaftigwerden der unendlichen Vollkommenheit Gottes; dieß zu behaupten wäre widersinnig. S. Kleutgen, a. a. O. S. 299. Es ist darum die Liebe nicht die causa formalis des Gnadenstandes, sondern ein mit ihr verbundenes Geschenk und nicht das erste, denn die Liebe in statu viatoris setzt den Glauben voraus, wie die caritas comprehensoris das lumen gloriae. Vgl. Kleutgen, a. a. O. S. 308.

[1] S. 36.

[2] Die ursprüngliche göttliche Form sei aus der Miterschaffung der Gnade: in Ps. 33, θεοειδὲς τῆς ψυχῆς s. *Habert* l. 3. c. 2. n. 3; συμπληρωτικὴ τῆς φύσεως De Sp. s. 19. s. oben. Cfr. *Dionys.*, De eccl. hier. c. 2: Niemand kann Göttliches wirken, bevor er göttliches Sein erlangt hat. *S. Aug.*, De pers. c. 16. Ps. 103 v. 15. *S. Cyrill. Alex.* l. 4. in Jes. c. 44. 21: Character substantiae Dei in animis nostris elucens. Cfr. Conc. *Vienn.* in Clem. de summa Trin., Mog. 1549 c. 7 de just. *Trid.* s. 6. c. 7 u. 11. Cat. Rom., De bapt. n. 50 u. 51.

lichen Sinne wahr sei, was die Schrift sagt, daß wir durch die Gnade Kinder Gottes und theilhaftig der göttlichen Natur seien (2. Petr. 1, 4)[1].

Zweites Kapitel.

Nähere Darstellung des Begriffes der heiligmachenden Gnade.

§ 1. Die übernatürliche Aehnlichkeit mit Gott.

1. Durch Adoption und Erbschaft.

a. Die heiligmachende Gnade setzt uns in eine übernatürliche Gemeinschaft mit Gott und verleiht uns eine übernatürliche Aehnlichkeit mit

[1] Vgl. *Goudin* p. 238. q. 4. a. 2. Wenn an einzelnen Stellen der heiligen Schrift die Wirkungen der Gnade der Liebe zugeschrieben werden, so geschieht das wegen ihrer innigen Vereinigung, da die Liebe die Frucht der Wiedergeburt ist. Vgl. *S. Thom.* 1. 2. 210. 4. Das Subject der Gnade ist nicht ein Vermögen, sondern das Wesen der Seele selbst. Man hat nun eingewendet, daß wenn Gnade und Liebe verschieden seien, sie auch trennbar sein müßten, denn nach der Glaubenslehre verliert der Mensch mit der Gnade nicht immer den Glauben und die Hoffnung. Es ist aber zu beachten, daß bei aller Analogie doch ein doppelter Unterschied zwischen den natürlichen und übernatürlichen Gaben besteht. Die Vernünftigkeit der Seele ist etwas Wesentliches, also untrennbar von ihr, nicht wie eine Eigenschaft, die sie empfangen oder verlieren könnte, sondern so, daß sie ohne sie aufhören müßte zu sein, was sie ist. Sodann ist die Vernünftigkeit der physische Grund der Erkenntniß- und Willenskraft. Darum kann die Seele ohne den Gebrauch der Vermögen, aber nicht ohne die Vermögen selbst sein. Die heiligmachende Gnade dagegen wird nicht als etwas Wesentliches, sondern nur als ein Accidens dem Wesen der Seele mitgetheilt. Weil aber diese Eigenschaft eine zum Wesen hinzukommende ist, so kann man sagen, daß die übernatürlichen Gaben, welche den Kräften der Seele verliehen werden, zu ihr als Grund sich verhalten, wenngleich nicht als physischer Grund. — Die übernatürlichen Gaben des Glaubens und der Hoffnung verleiht Gott nur mit Rücksicht auf jenes übernatürliche Sein als Vorbereitung auf dieses, und damit der Mensch die verlorene Gnade leichter wieder erwerben könne, beraubt er nicht jeden Sünder des Glaubens und der Hoffnung. Darum sagt Dionysius: das übernatürliche Wirken, das eine vorbereitend, das andere zum Leben führend, hat beides seinen Grund in der Wiedergeburt. S. Kleutgen S. 304. (In der heiligen Schrift Bild der Vermählung.) — Die Trennbarkeit von Substanz und Accidenz lehrt Basilius: Zwar sind auch die Feuerflammen, wie die Geschichte der drei Jünglinge zeigt, zertheilt worden (Dan. 3, 4) . . . Und gewiß ist die Zertheilung der Natur des Feuers viel wunderbarer, als die Trennung des rothen Meeres in Theile. Aber dennoch zertheilt die Stimme des Herrn das Feuer, obwohl es von Natur zusammenhängend und vereint ist. Wiewohl also nach menschlichen Begriffen das Feuer untrennbar und untheilbar zu sein scheint, wird es doch durch den Befehl des Herrn getrennt und zerlegt. Die Stimme des Herrn spaltet und theilt also die Feuerflammen so, daß das Feuer der Qual nicht leuchtet, das Licht der Ruhe aber ohne brennende Kraft bleibt. In Ps. 28, 6. Cfr. I. 121. Bezüglich der Erschaffung des Lichtes und der Sonne sagt er: Niemand möge das Gesagte für unglaublich halten, daß nämlich etwas Anderes der Glanz des Lichtes, etwas Anderes aber der leuchtende Körper sei. Denn erstens pflegen alle zusammengesetzten Körper von uns zerlegt zu werden in die aufnehmende Substanz (Wesen) und die zu ihr hinzukommende Beschaffenheit (εἰς τε τὴν δεκτικὴν οὐσίαν καὶ εἰς τὴν ἐπισυμβᾶσαν αὐτῇ ποιότητα). Wie also von Natur etwas Anderes die weiße Farbe ist, etwas Anderes der weiß gemachte Körper, so sind auch die genannten Dinge zwar von Natur verschieden, durch die Macht des Schöpfers aber verbunden worden. Und sage nicht, es sei unmöglich, diese Dinge von einander zu trennen. Denn ich sage nicht, daß die Trennung des Lichtes vom Sonnenkörper mir und dir

ihm, durch das Verhältniß der Kindschaft Gottes, in welches wir durch sie treten (1. Jo. 3, 2). Es ist dieß jene Gemeinschaft, die dem Sohne Gottes von Natur eigen ist, uns aber aus Gnade verliehen wird, und der Grund ist unserer dereinstigen Anschauung der göttlichen Wesenheit, die wiederum Gott von Natur gebührt, uns durch Gnadenwirkung zu Theil werden soll, um unser ganzes Wesen zu verklären, und an Herrlichkeit und Seligkeit uns Gott ähnlich machen soll (Rom. 8, 14—17. Gal. 4, 1 ff.).

Von Natur sind wir Knechte Gottes. Wenn auch dieses Verhältniß nichts Unedles einschließt wegen der Heiligkeit des göttlichen Willens und der unendlichen Macht Gottes, so ist doch dieses natürliche Verhältniß ein viel geringeres als das, welches uns durch die Erhebung zu Kindern Gottes mitgetheilt wird. Ein Knecht besitzt nur seinem Stande zukommende Rechte, ohne daß er die Rechte verlangen kann, die den Kindern zukommen. Im weiteren Sinne ist Gott wohl der Vater aller Geschöpfe, im engeren Sinne der geistigen und vernünftigen. Aber dieses Verhältniß ist nur erst ein analoges [1]. Nur der Sohn Gottes ist wahrer Sohn, vollkommen Eins mit dem Vater in Natur, Leben, Besitz und Liebe. Auf diese Weise ist kein geschaffenes Wesen Gottes Sohn durch seine Natur, sondern nur allein der eingeborne Sohn Gottes [2].

Durch die heiligmachende Gnade nun werden wir zu Kindern Gottes in einem höheren Sinne, als wir durch die Natur es sind, wir werden Kinder Gottes durch Adoption, wie der Sohn es von Natur ist.

Wiewohl Gott unser Aller Vater genannt wird [3], lehrt Basilius, ist er doch nicht auf gleiche Weise unser Vater, wie der des Eingebornen ... Darum wird Gott weder durch Mißbrauch noch aus Uebertragung (οὐ καταχρηστικῶς οὐδ' ἐκ μεταφορᾶς, ἀλλὰ κυρίως καὶ πρώτως καὶ ἀληθινῶς), sondern eigentlich und vorzüglich und wahrhaft unser Vater genannt wird, weil er uns mittelst unserer leiblichen Eltern aus Nichts in das Dasein gerufen hat und er uns durch seine Vorsehung nahe steht. Wenn wir aber sagen, daß Gott mit Wahrheit unser Vater genannt werde, weil wir durch die Gnade der Kindschaft gewürdigt worden sind, was sollte uns hindern, daß er recht und billig der Vater dessen, der von Natur sein Sohn ist [4] und aus seiner Wesenheit hervorgeht, genannt werde ... Daß also Gott eigentlich und mit

möglich sei, aber, was wir durch unsere Gedanken (ἐπίνοια) trennen können, das, sage ich, kann vom Schöpfer der Natur auch in Wirklichkeit getrennt werden .... Hexaem. 6. 3. I. 51. Dazu bemerkt *Habert*, l. 3. c. 2. n. 4: ... quae verba conservationem specierum in Eucharistia a subjecto sejunctarum confirmant. — *Suarez*, De gr. l. 6. c. 12. n. 15: absolute loquendo ist die Gnade von der Liebe trennbar: quod nunc gratia et charitas non separantur non est propter identitatem, sed propter amicitiae vinculum. Die Lehre der Scholastik über das Verhältniß der Potenzen zum Wesen s. bei Kleutgen, Phil. d. Vorz. 2. B. S. 173.

[1] Vgl. *S. Thom.* 3. 23. 3. (dreifache Analogie).

[2] Vgl. Scheeben, Natur und Gnade.

[3] Vorher: Wenn er auch der Vater der Geschöpfe im Allgemeinen genannt wird (Job 38, 28).

[4] Vgl. *S. Aug.*, c. 2. ep. Pel. l. 2. c. 2: factus est gratia filius, qui non est natura. Lit. Alex. II. 682: Der du die Gnade der Adoption uns durch die Taufe der Wiedergeburt und Erneuerung verliehen hast.

Recht Vater genannt wird und daß dieser Name kein Affekt, sondern eine Vereinigung bedeute, welche entweder aus Gnade geschieht, wie bei den Menschen, oder von Natur stattfindet, wie beim Eingebornen, ist hinreichend erklärt worden[1]. Durch die Taufe der Kindschaft, lehrt Basilius, seien die Gläubigen dem Worte verbunden; darum heiße es in der Schrift: „kommet, d. h. durch gute Werke nahet euch mir, Kinder, die ihr würdig gefunden, durch die Wiedergeburt Kinder des Lichtes zu sein"[2]. Die Taufe ist... die Wiedergeburt der Seele, ein lichtes Gewand, ein unzerbrechliches Siegel, ein Fahrzeug zum Himmel, die Verleihung des Himmelreiches, das Geschenk der Kindschaft[3]. Die Taufe ist die Kraft zur Auferstehung. Darum laßt uns am Tage der Auferstehung die Gnade der Auferstehung empfangen... Johannes predigte die Taufe der Buße . . ., der Herr verkündet die Taufe der Kindschaft Gottes. Jene Taufe leitete nur ein, diese vollendet. Jene war eine Entfernung von der Sünde, diese ist eine Verbindung mit Gott[4]. Zweck des Erlösungswerkes ist nach der Lehre unseres Kirchenvaters, „daß der Mensch jene alte Kindschaft wieder erhalte"[5]. Alle Menschen sind verwandt, Alle Brüder, Alle Eines Vaters Kinder. Suchst du den geistigen Vater, es ist der Vater im Himmel, fragst du nach der irdischen Abkunft, so ist unsere Mutter die Erde, und wir Alle sind aus demselben Lehme gestaltet. Darum ist die fleischliche Natur verwandt, verwandt ist aber auch jene Geburt nach dem Geiste. Sie erhielt dasselbe Blut vom ersten Menschen wie du, sie erhielt dieselbe Gnade vom Herrn wie du[6]. Endlich sagt Basilius: Wenn Ein Herr von Natur ist, wiewohl Viele durch Adoption (θέσει) so genannt werden, und wenn Ein Sohn von Natur ist, obgleich Viele durch Adoption Söhne genannt werden, indem das Wort „aus Adoption" zur Nachahmung dessen, was von Natur ist, genannt wird (τὸ θέσει κατὰ μίμησιν τοῦ φύσει λέγεται). Denn nichts kann aus Adoption benannt werden, wenn nicht das, was von Natur ist, vorausgeht (θέσει γὰρ οὐδὲν ἂν λεχθείη, μὴ προηγουμένου τοῦ φύσει). Wenn wir darum durch Adoption Kinder Gottes sind, muß nothwendig ein Sohn von Natur vorausgehen[7]. Christus ist Gott und er bedarf nicht jener Adoption vermittelst des heiligen Geistes, wie es nicht nöthig war, daß wir durch irgend einen Anderen seine Geschöpfe wurden, zumal da viele Geschöpfe von Natur nicht einmal fähig sind, den Geist der Adoption zu empfangen, wie die unvernünftigen Thiere und die leblosen Wesen (καίτοι γε πολλὰ τῶν κτισμάτων οὐδὲ τὸ τῆς υἱοθεσίας πνεῦμα φύσιν ἔχει δέχεσθαι, ὡς τὰ ἄλογα καὶ τὰ ἄψυχα). Wenn wir, die wir Geschöpfe sind, durch die Adoption vermittelst des heiligen Geistes Kinder werden, so mögen sie (die Eunomianer) uns sagen, wenn auch der Sohn ein Geschöpf ist, durch wessen Vermittlung er vom Vater als Sohn adoptirt wurde (εἰς υἱοθεσίαν τοῦ πατρὸς ἐγένετο)[8].

[1] C. Eun. II. 23 u. 24. I. 259 sqq.
[2] In Ps. 33, 8. I. 152 a.
[3] Hom. in bapt. 5. II. 117.
[4] Ibid. 1. II. 113.
[5] Vgl. De Sp. s. 15. III. 28.
[6] Laciz. II. 588 d.
[7] C. Eun. 4. 1. I. 279 b. c. Ist der Sohn nicht ewiger Gott, so ist er nothwendig ein neuer, ist er kein wahrer, so ist er ein falscher, ist er es nicht von Natur, so ist er es durch Adoption. C. Eun. 4. I. 287 a. — Sache von Natur gegenüber Namen durch Adoption (ὄνομα θέσει· πρᾶγμα φύσει); C. Eun. 4. 2. I. 281.
[8] C. Eun. 4. I. 287 d.

So werden wir also durch Adoption zu Gott in das Verhältniß gesetzt, in welchem der Sohn Gottes von Natur steht, indem die Adoption wie bei der menschlichen Annahme an Kindesstatt die wirkliche Zeugung ersetzt[1], d. h. durch die Gnade werden wir als Söhne Gottes angenommen aus freier, überfließender Liebe Gottes, gemäß jenem Verhältniß, in welchem der Sohn Gottes von Natur sich befindet. Darum bemerkt Basilius (zu Col. 1, 15: „der Erstgeborne aller Creatur" und mit Beziehung auf Matth. 1, 25), es sei nicht nothwendig, anzunehmen, daß der Sohn Gottes nur mit Rücksicht auf Brüder Erstgeborner genannt wird. Wohl aber könnte man sagen, daß Einer, der jeder Geburt vorausgeht, Erstgeborner genannt wird, ja auch mit Bezug auf die, welche durch die Adoption vermittelst des heiligen Geistes aus Gott geboren sind (Rom. 8, 29)[2].

Alle Creatur ist Knecht des Schöpfers, nach dem Propheten, der so Gott anredet: Alles dient dir (Ps. 118, 91); was aber Knecht ist, das kann nicht Freiheit und Kindschaft (υἱοθεσίαν), die es selbst durch seine Wesenheit nicht erhalten hat, einem Anderen verleihen, aber der Geist verleiht die Freiheit und Kindschaft, denn der Geist ruft in unseren Herzen: Abba Vater (Gal. 4, 6), so daß du nicht mehr Knecht bist, sondern Sohn[3].

Wenn Einer stolz darauf ist, daß er Diener des Königs ist und in großer Ehre bei ihm steht, wie sehr mußt du dich dann bei dir rühmen, daß du Diener des großen Königs bist, von ihm zur höchsten Freundschaft berufen, nachdem du den Geist der Verheißung empfangen hast, so daß du mit ihm besiegelt, Gottes Kind bist[4].

b. Mit Berufung auf die heilige Schrift lehrt Basilius weiter: „Wenn aber Kinder Gottes, so sind wir auch Erben, Erben Gottes und Miterben Christi" (Luc. 22, 28. 31). „Wir sind die zukünftigen Erben des Heils" (Hebr. 1, 14)[5]. Wir sind Erben Gottes und Miterben Christi (Rom. 8, 17 . . .), und der Geist selbst gibt Zeugniß unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind (16), und wir wollen dem heiligen Geiste nicht einmal Zeugniß geben von jener Gemeinschaft, welche er, wie wir vom Herrn gelernt haben, mit Gott hat?[6] Auf unserer Erhebung zur Würde der Kinder Gottes beruht nämlich auch das Recht auf die Erbschaft der Güter des Sohnes und die Erbschaft des Vaters (Jo. 17, 10. 16. 15). Wer Furcht hat, der steht noch im Range des Knechtes, wer aber durch die Liebe vollendet ist, der ist schon zur Würde des Sohnes aufgestiegen. Darum heißt auch der Knecht arm, weil er nichts Eigenes hat, der Sohn aber ist schon reich, weil er der Erbe der väterlichen Güter ist[7]. Darum . . . nennt die Schrift den ein neues Kind, der durch das Bad der Wiedergeburt wiedergeboren und erzogen

[1] Vgl. *S. Greg. Naz.* or. 3. c. Eun.: προσηγορία.

[2] C. Eun. 4. I. 292 c.

[3] C. Eun. 5. I. 297 (er ist also nicht Creatur). Das Unkraut, das vom bösen Menschen in das reine Getreide gesät ist, wird, wenn es erwachsen ist, böser Sohn; da er ein Sohn des Verderbens ist, Sohn der Hölle. Darum sind die des Mitleids würdig, die, wiewohl sie Söhne des Allerhöchsten waren, böse Söhne geworden und die, da sie in der mehr göttlichen Zeugung hätten bleiben sollen, böser Same geworden sind. In Jes. 17. I. 389 a.

[4] In Ps. 61, 4. I. 196 c. d.

[5] In Jes. 6. 185. I. 515 d.

[6] De Sp. s. 28. 69. III. 58 d.

[7] In Ps. 33, 5. I. 148 c.

und wie ein Kind geworden und durch diesen Zustand fähig ist zur Erlangung des Himmelreiches [1]. O Wunder, du wirst erneuert, ohne umgeschmolzen, umgestaltet, ohne zermalmt, geheilt, ohne durch Schmerzen gequält zu werden und du bedenkest diese Gnade nicht . . . Weil dich . . ., den Sklaven, nicht der Menschen, sondern der Sünde, der Herold zur Freiheit ruft, um dich . . . durch die Gnade der Adoption als Kind Gottes und zum Erben der Güter Christi einzusetzen, sagst du, es sei noch nicht Zeit, diese Güter zu empfangen . . . O thörichte Worte: ich habe keine Zeit mich heilen zu lassen, zeige mir das Licht noch nicht, vereinige mich noch nicht mit dem Könige. Sprichst du nicht offenbar so? . . . Nachdem dir aber nicht nur Nachlaß des Vergangenen, sondern auch Schenkung zukünftiger Dinge versprochen ist . . ., glaubst du vernünftig gehandelt und für dich auf nützliche Weise gesorgt zu haben, da du den Nachlaß nicht annimmst, sondern in den Schulden stirbst? . . .[2]

---

[1] In princ. Proverb. 13. II. 109 b.

[2] In S. bapt. 1. 3. I. 116 b. c. d. Während aber bei dem eingebornen Sohne Gottes Erbschaft und Sohnschaft zusammenfällt, ist bei uns ein Unterschied. Es wird uns nicht das ganze Leben in seiner ganzen Fülle und Entfaltung gegeben, sondern nur in der Wurzel und in unvollkommenem Maße, damit wir uns durch Bewahrung und Pflege des Gegebenen der vollkommenen Entfaltung desselben würdig machen. Dieses Leben verleiht uns die Kindschaft, das andere die Erbschaft. Aber die Erbschaft ist nicht ein äußeres Gut, sondern die Fülle ihrer Lebenskraft und Lebensentwicklung. Darum heißt es auch in der heiligen Schrift, daß wir schon Kinder Gottes seien, und wieder, daß wir die Adoption erwarten. Beides verbindend sagt der Evangelist Johannes (1. Jo. 3, 2): Jetzt sind wir Kinder Gottes, aber noch ist nicht erschienen, was wir sein werden. Es ist also die Erlangung der Kindschaft von der Erlangung der Erbschaft bei uns getrennt, und zwar deßhalb, weil bei uns Zeugung und Geburt eine zweifache ist (Eph. 4. Rom. 8. 1. Cor. 12). Denn schon hat Gott uns wiedergeboren, aber noch nicht zur lebendigen Hoffnung (1. Pet. 1, 3), nämlich des unvergänglichen und unbefleckten und unverwelklichen Lebens, das für uns im Himmel aufbewahrt wird. Unsere Erbschaft ist also nichts anderes als die volle Entwicklung des schon in uns gelegten Samens des göttlichen Lebens (Jo. 6). Ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, auch ihnen gegeben, d. h. jene Herrlichkeit (Jo. 17, 5. Ps. 109. Sap. 7, 26. Hebr. 1, 3), daß er aus dem Vater hervorging als Licht vom Lichte, als der Spiegel seiner Herrlichkeit und Ausfluß der Klarheit des allmächtigen Gottes, das Bild seiner Güte, der volle Ausdruck seiner Wesenheit, als das Wort und das Bild jener unendlichen Anschauung, mit der der Vater sich selbst anschaut. Und das ewige Leben ist jenes, daß er, im Schooße des Vaters ruhend, allein ihn von Angesicht zu Angesicht schaut, sein ganzes Wesen umfassend und in sich selbst abdrückend und in der Anschauung eine Seligkeit und Wonne genießt, die kein sterbliches Auge gesehen, kein Ohr gehört und kein Menschenherz geahnt hat. Diese Herrlichkeit, dieses ewige Leben ist die Erbschaft des Sohnes Gottes, weil er sie gerade durch seine Zeugung erhält. Er wird vom Vater gezeugt als das Bild seiner Anschauung und das Wort seiner Erkenntniß; somit erhält er gerade durch seine Zeugung die Herrlichkeit und das ewige Leben: und so müssen auch wir gerade durch unsere geistige Zeugung die Herrlichkeit und das ewige Leben des Vaters erhalten. In der That, unsere Herrlichkeit besteht ebenfalls darin, daß wir das Bild Gottes in uns aufnehmen und ihm ähnlich werden. Dieß geschieht bei der vollkommenen Zeugung, wie der hl. Johannes sagt, dadurch, daß wir ihn sehen, wie er ist, und daß er uns mit seinem göttlichen Lichte (lumen gloriae) ganz erfüllt; und das ewige Leben besteht darin, daß, wie der Sohn Gottes selbst uns lehrt, wir den Vater erkennen als wahren Gott (Jo. 18). Vgl. Scheeben, N. u. Gn. — Die Gnade der Kindschaft und das Leben der Kinder Gottes besteht also vorzüglich darin, daß wir die Wahrheit und das Licht erhalten, durch welche das „Wort" Gottes natürlicher Sohn ist.

2. Durch Wiedergeburt (Zeugung).

An Kindesstatt angenommen werden, heißt nach Augustinus so viel, als durch die Liebe gezeugt werden (Jac. 1, 18. 1. Jo. 4, 7. 1. Jo. 5, 1). Darum wird jene Umwandlung, welche der heilige Geist in uns hervorbringt, Wiedergeburt genannt. „Wie kann," so fragt Basilius, „der Mensch ohne Mutter wiedergeboren werden? Wie soll der veraltete und durch Begierde nach dem Irrthume verderbte Mensch wieder kraftvoll (Eph. 4, 22) und jung werden und zur wahren Jugendblüthe zurückkehren? Die Taufe ist die Wiedergeburt der Seele . . . das Geschenk der Adoption." *

Wie wir also in Folge unserer Geburt dem Fleische nach Menschenkinder sind, so sind wir zufolge der Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste Gotteskinder: aber Menschenkinder sind wir von Natur, Gotteskinder der Gnade nach[2].

„Was gemacht wird, ist nicht aus der Substanz des Machenden, was aber gezeugt wird, ist aus der Substanz des Zeugenden selbst."[3]

Es gehört zur Natur der Zeugung, daß der Sohn nicht nur aus dem Wesen des Vaters entstehe, sondern auch eben diesem Wesen nach ihm gleich sei. Darum ist das ewige Wort der Sohn Gottes, weil er des Vaters vollkommenes Ebenbild ist, das aus der Substanz Gottes hervorgegangen ist[4].

Diese Mittheilung der Substanz kann nun eine vollständige sein, wie bei der ewigen Zeugung, oder eine theilweise, wie bei der materiellen; darnach können wir bestimmen, wie wir uns jene Zeugung zu denken haben, durch welche wir zu Kindern Gottes werden. Nur der ewige Sohn wird aus dem Wesen Gottes gezeugt und ist dem Vater nicht bloß dem Wesen nach ähnlich, sondern hat ein und dasselbe Wesen mit ihm gemein, darum ist er der Eingeborne. „Ist er nicht das Siegel und das Bild, das den Vater ganz in

---

Durch das Licht des Glaubens haben wir hier schon eine Anticipation der Herrlichkeit und des Lebens, das wir als Miterben des Sohnes in der Anschauung des Vaters als unserer Erbschaft erlangen sollen. Und wie wir durch das Erbe zugleich Kinder Gottes werden, so erhalten wir durch die erste Zeugung mit dem Leben ein Unterpfand für unsere dereinstige Erbschaft. Vgl. Kirschkamp, Gnade und Glorie. Grimm, Leben Jesu II. S. 55, 57, 58.

[1] Hom. in bapt. 5. II. 117 c. d. e (s. unten: Unterpfand). Während bei der Adoption unter Menschen nur ein moralischer Akt an die Stelle der physischen Zeugung tritt, wodurch kein neues Leben mitgetheilt wird, sondern durch die Liebe, welche auf die Adoptirten ausgedehnt wird, ein moralisches Verhältniß eintritt, mit welchem Würde und Rechte eines Sohnes übertragen werden, ist die Adoption zu Kindern Gottes eine vollere. Gottes Liebe ist effectiv, wirksam, nothwendig wirksam. Gott liebt, indem er liebenswürdig macht.

[2] Der hl. Johannes sagt, daß wir Kinder Gottes genannt werden und sind. Cfr. Hebr. 3, 14. Gott gibt uns innere Schönheit und Würde, indem er uns dem Bilde des Sohnes ähnlich macht. Die Liebe Gottes zeugt uns von Neuem, theilt uns ein neues Sein, ein neues höheres Leben mit. Die Natur selbst kann nicht zum zweiten Male geboren werden, zu einem Leben, das sie schon hat, aber sie kann wiedergeboren werden zu einem höheren Leben. 1. Petr. 1, 23. Jac. 1, 17. 18. 1. Jo. 3, 4 u. 9. Matth. 8, 11. Dieses Leben ist das göttliche. — Man vgl. unten: die Zeugung des Sohnes.

[3] C. Eun. 4. 1. I. 280 a.

[4] S. ob. Vgl. *S. Thom.* 1. 2. 27. n. *Suarez*, De Trin. l. 9. 9. c. 1. sqq. Nach Arist.: ex eo quod omnino non est in substantiam facta mutatio per quam res simpliciter fieri non aliquid fieri dicitur; daraus argumentirten die Arianer. Vgl. *Perrone*, De Trinit. 1. n. 24. Basilius nennt darum die Philosophie eine Mauer der Häresieen (s. oben).

sich trägt?“[1] Wenn nun auch jene Kindschaft, die wir von Gott durch freie Liebe erhalten, keine natürliche ist (d. h. mit unserer Natur gegebene), so ist sie doch auch keine bloße (äußere) Adoption, da uns ja eine neue Lebenskraft zu Theil wird. Es liegt darum in dieser Adoptivkindschaft sowohl eine Analogie mit der Adoption unter Menschen, als auch mit der natürlichen Kindschaft unter Menschen, zugleich aber auch eine Nachbildung der ewigen Zeugung des Eingebornen aus dem Vater. Die Zeugung, durch welche wir nicht aus dem Wesen, sondern aus der Gnade wiedergeboren werden, stimmt darin mit der wahren Zeugung überein, daß sie uns der göttlichen Wesenheit auf wunderbare Weise ähnlich macht, und in dieser Umwandlung unseres ganzen inneren Seins und Lebens nach dem göttlichen Sein und Leben besteht die geistige Wiedergeburt. Wegen dieser Aehnlichkeit, durch welche wir zu Kindern Gottes werden, heißt der Eingeborne der Erstgeborne unter vielen Brüdern (Rom. 8, 19). Und die Wirkung jener uns geschenkten Freiheit ist, daß wir in dasselbe Bild, in das Bild des Herrn der Herrlichkeit umgewandelt werden von Klarheit zu Klarheit, wie von des Herrn Geist (2. Cor. 3, 17. 18)[2].

An der obigen Stelle[3] heißt es weiter: ... Paulus sagt (Rom. 8, 29), weil er die, welche er vorher gewußt, auch vorher bestimmt hat, gleichförmig zu werden dem Bilde seines Sohnes, da er selbst der Erstgeborne ist unter vielen Brüdern[4]. Es werden Viele Wörter genannt, aber Eines ist das ewige Wort Gottes, das auch als Gott im Evangelium verkündigt wird, durch das Alles gemacht ist (Jo. 1, 5). Auch werden Viele in der heiligen Schrift Söhne genannt nach dem Ausspruche: Söhne habe ich gezeugt und groß gezogen (Jes. 1, 2); und wieder: mein erstgeborner Sohn, Israel (Exod. 4, 22). Aber sie sind nur durch Adoption und durch ein gewisses Merkmal von dem wahren Gotte angenommen worden und sind angenommene, nicht aber seine wirklichen Kinder. Denn von der Natur und Wahrheit gehen die Dinge aus. Wenn nun der von Natur der Wesenheit nach aus ihm Gezeugte nicht sein Sohn ist, wie die Läugner der gleichen Wesenheit behaupten, wo werden dann die angenommenen Söhne gefunden werden?[5]

Die Einheit des Sohnes mit dem Vater ist das Vorbild unserer Einheit mit Gott, die dem Sohne zukommt von *Natur*, uns aber zu Theil wird aus *Gnade*, auf dem Wege der *Wiedergeburt*[6].

3. Durch Participation der göttlichen Natur.

Schon von Natur sind wir ein Bild Gottes, vermöge der Vorzüge unserer vernünftigen Natur[7]. Durch die Gnade der Wiedergeburt aber werden wir in höherer Art Gott ähnlich und sein Ebenbild.

---

[1] S. Fortſ. hom. de fide 2. II. 132. c. Cfr. 133.

[2] Nach dem Zuſammenhang iſt nämlich die Stelle zunächſt von der Glaubenserkenntniß in dieſem Leben zu verſtehen. S. Kleutgen a. a. O. S. 99; ebenſo Kirſchkamp a. a. O. S. 88 Anm. Vgl. Oswald a. a. O. S. 239.

[3] S. 134.

[4] C. Eun. 5. I. 202 c.

[5] C. Eun. 5. 2. I. 313 a. b.

[6] Vgl. Scheeben a. a. O.

[7] In Jes. 2. 83. I. 436 d. u. 84. I. 437 a. b., in Ps. 32. q., I. 140 a., Hexaem. 8. 5. I. 76 a., Hexaem. 9. 5. I. 86 b., Auct. mal. 9. II. 81 e. (Vgl. d. Folg.) In Ps. 48. 8. I. 184.

„Daß die Seele sowohl Schönheit als auch die Kraft erhalte, das Nothwendige zu vollbringen, dazu bedürfen wir der göttlichen Gnade. Schön war ich von Natur, aber hinfällig, deßhalb weil ich der Nachstellung der Schlange zufolge durch die Sünde getödtet wurde. Mit meiner Schönheit also, welche ich bei der ersten Schöpfung von dir empfangen habe, hast du die Kraft verbunden, das Nöthige zu vollbringen. Schön ist also jede Seele, bei welcher Uebereinstimmung ihrer Kräfte erblickt wird. Die wahre und liebenswürdigste Schönheit aber, die nur der, welcher reinen Geistes ist, betrachten kann, besteht in der göttlichen und glückseligen Natur[1]. Der vollkommene Mensch kann sich erheben zur Würde der Engel." Welches Geschöpf kann dem Schöpfer gleich sein? Betrachte, was folgt: „nach unserem Ebenbilde". Was sagst du dazu? Ist das Ebenbild Gottes (εἰκών) und der Engel eines und dasselbe? Die Gestalt des Sohnes und Vaters muß dieselbe sein, wenn nämlich die Gestalt, so wie es sich für Gott geziemt, und nicht wie eine menschliche Figur, sondern nach der eigenthümlichen Beschaffenheit der Gottheit gedacht wird . . . Zu wem sagt er: „nach unserem Ebenbilde?"... zu wem anders als zu dem Abglanze seiner Herrlichkeit und dem Ebenbilde seiner Wesenheit, zu dem, der da ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes? zu seinem lebendigen Ebenbilde also, das gesagt hat: „ich und der Vater sind Eins" (Jo. 10, 30 . . .), zu dem spricht er: „Laßt uns den Menschen machen nach unserem Ebenbilde". Wie kann da, wo ein Ebenbild ist, eine Ungleichheit stattfinden? . . . O des undankbaren Herzens! Jene Gleichheit, deren du theilhaftig geworden bist, erkennest du dem Wohlthäter nicht zu? Und was dir aus Gnade verliehen worden, glaubst du, gehöre dir ausschließlich und gibst nicht zu, daß der Sohn die ihm von Natur eigene Gleichheit mit dem Vater habe?[2]

Die höhere Gemeinschaft und Aehnlichkeit mit Gott, die uns durch die Gnade verliehen wird, bespricht unser Kirchenvater ausführlich, wenn er gegen Eunomius die Gottheit des heiligen Geistes beweist. Er sagt: „Diejenigen Geschöpfe, welche nach dem Ebenbilde Gottes sind, werden des Schöpfers theilhaftig, dieß geschieht aber durch den heiligen Geist. Wenn das Jene verständen und richtig auffaßten, welche gegen sich selbst unverständig sind, würden sie den Geist nicht von der Gottheit trennen, um sich nicht von der Gottheit zu trennen, und durch Trennung der Welt von Gott, Gott von seiner Creatur zu trennen. Denn Alles, was von Gott geschaffen und hinsichtlich der geschaffenen Natur der Herrlichkeit des Schöpfers beraubt wird, ist elend, wenn es nicht der Gottheit theilhaftig wird. Es ist aber unangemessen, von Gott zu sagen, daß er die bloße und seiner untheilhaftige Creatur verachte. Aber so elend ist die Creatur nicht und Gott nicht so schwach, daß er die Theilnahme an der Heiligkeit nicht auf die Creatur übertrage. Darum wollte er sogleich nach seinem Ebenbilde den Menschen schaffen. Das Bild aber, welches gemacht wird, indem es von dem Vorbilde übertragen wird, nimmt die Gleichförmigkeit durchaus in den Stoff auf und wird der eigenthümlichen Form theilhaftig, welche dem Stoffe durch den Gedanken des Künstlers und

[1] Vgl. in Ps. 29. 5. I. 129 ab vgl. *Habert*, l. c. p. 364/5.

[2] Hexaem. I. 88. vgl. in Ps. 32. 6. I. 138 ab.

die Thätigkeit seiner Hände gegeben wird. So nimmt der Maler, so der Bildhauer, so der, welcher eine goldene oder eherne Statue verfertigt, einen Stoff, schaut auf das Vorbild, nimmt die Form des Gegenstandes, den er gesehen, und drückt sie in die Materie ein. Wenn nun die Menschen die Materie nicht zur Aehnlichkeit bilden können, wenn sie keine Vorbilder derselben hätten, wie könnte die Creatur zur Aehnlichkeit mit Gott sich erschwingen, wenn sie nicht des göttlichen Bildes (χαρακτήρ) theilhaftig gemacht wäre. Das göttliche Bild ist aber nicht wie das menschliche, sondern lebendig und ein wahrhaftig existirendes Ebenbild, das ein Ebenbild hervorbringt (εἰκὼν εἰκονοποιός), wodurch Alles, was dessen theilhaftig wird, ein Ebenbild Gottes wird. Das Ebenbild Gottes ist Christus (Col. 1, 15), welcher das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist. Das Ebenbild des Sohnes aber ist der Geist, und die dessen theilhaftig werden, werden gleichförmige Kinder gemäß dem, was geschrieben steht (Rom. 8, 29): die er voraus gewußt, hat er auch vorausbestimmt, gleichförmig zu werden dem Ebenbilde seines Sohnes, damit er selbst der Erstgeborne sei unter vielen Brüdern ... Wie also wird nach dem Apostel (Rom. 8, 16) der Geist deinem Geiste Zeugniß geben, daß du ein Kind Gottes bist, wenn er selbst der Herrlichkeit des Sohnes nicht theilhaftig ist? Wie wird er in dir rufen: Abba Vater (Gal. 4, 6), wenn er nicht wirklich eine Mittheilung aus dem Sohne ist, nicht aber sein Besitz, der von ihm ausgeht, wie der menschliche Athem oder das Wehen des Windes ..., sondern Gottes und des Sohnes ewiger Geist ... Der heilige Geist wird Christus und Herr genannt; da der Apostel (Rom. 8, 9) sagt: Wenn Jemand den Geist des Herrn nicht hat, so ist dieser nicht sein; „ist dagegen Christus in euch", wodurch er zu verstehen gibt, daß die Einwohnung des Geistes Christi Einwohnung ist. Ferner sagt er: Der Herr ist Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (2. Cor. 3, 17). Darum ist der Geist des Herrn Herr, also nicht Besitz oder Creatur des Herrn, sondern das Ebenbild, wie oben gesagt ist. Der Geist ist ein wahrhaftes und natürliches Ebenbild Gottes und des Herrn. Er ist das wahrhafte Ebenbild, nicht nach dem göttlichen Ebenbilde wie wir[1], denn weil er selbst ein Bild darstellt, darum wird er von keinem Bilde dargestellt[2]. Der Geist

[1] Auf dreifache Weise kann nach *S. Bonav.* I. dist. 35. a. 1. qu. 1. das Abbild dem Urbilde entsprechen: 1) durch vollständige Mittheilung (univoca particip.), 2) durch Nachahmung (imitatio) mit verschiedenen Graden der Aehnlichkeit, 3) durch homogene Darstellung in verminderten Maßstab (repraesentatio, expressio); also: Gleichbild, Nachbild, Ebenbild. Nur der Eingeborne ist εἰκὼν τοῦ πατρός. Die 2.: theilweise Aehnlichkeit, die 3.: Analogie. Vgl. *Pseudo-Dionys.*, De div. nom. c. 2. S. Hergenröther, a. a. O. Zu imago: *Franzelin*, De Trin. l. 31. p. 436 sq.

[2] Und weil er die Salbe ist, darum wird er selbst nicht gesalbt. Der Geist aber ist, wie Johannes sagt, die Salbe in uns. Und was sage ich, in uns? Auch im Herrn selbst, dem Fleische nach. „Wie Gott ihn, Jesum von Nazareth mit dem heiligen Geiste und mit Kraft gesalbt hat" (Act. 10, 38). Der Gesalbte ist er also wegen des Geistes und wegen der Salbung, die im Geiste geschieht. Also ist nicht durch irgend etwas von der Gottheit Fremdes die Salbung im Herrn, wie auch nicht der Name Christus und die Christen, welche von ihm den Namen haben. Denn es wäre wahrhaft zu beklagen, wenn auch der Name unseres Heiles von der Creatur ihren Ursprung nähme und von der Creatur abgeleitet würde und wenn wir durch einen Knecht die Adoption besäßen. Die Creatur heiligt nicht die Creatur, sondern von dem Einen Heiligen, der von sich selbst

ist also nicht Creatur, sondern das Bild (χαρακτήρ) der Heiligkeit Gottes und die Quelle der Heiligung für Alle. „Wir sind berufen, sagt der Apostel, in der Heiligung des Geistes.“ Dieser erneuert und macht uns wieder zu Ebenbildern Gottes, und durch das Bad der Wiedergeburt und die Erneuerung des heiligen Geistes werden wir von Gott adoptirt. Wieder neu wird die Creatur, wenn sie des Geistes theilhaftig wird, durch dessen Verlust sie gealtert war. Der Mensch ist wieder Gottes Ebenbild, nachdem er die Aehnlichkeit mit Gott verloren hatte . . . Aber jetzt wird der, welcher Christum vom Tode auferweckt, euere sterblichen Leiber lebendig machen wegen des Geistes, der in euch wohnt (Eccl. 3, 19. Rom. 8, 11). Der Geist ist dem lebendigen Worte bei der Schöpfung beigegeben als lebendige Kraft und göttliche Natur, welche unaussprechlich aus dem unaussprechlichen Munde hervorgegangen ist, auf unerklärbare Weise und durch Anhauchung dem Menschen mitgetheilt und auf die körperlich von dem Herrn gezeigte Weise von ihm wieder durch Anhauchen hergestellt worden ist . . . Gott erschafft nicht durch die Bewegung leiblicher Hände, sondern durch das Wirken des lebendigen Wortes und durch die Mittheilung des belebenden Geistes [1].

4. Durch Vergöttlichung.

Die Umwandlung, welche die heiligmachende Gnade bewirkt, geschieht dadurch, daß Gott sich in geheimnißvoller Weise mit unserer Seele verbindet und Urheber eines ganz neuen übernatürlichen Lebens wird in ihr [2], so daß wir Kinder Gottes heißen und sind. Die Seele wird durch die Gnade des heiligen Geistes zu einer Art des Daseins und Lebens erhoben, die der Natur nach nur Gott eigenthümlich ist [3]. Diese Gottähnlichkeit besteht nicht nur in einer uns mit Gott vereinenden Thätigkeit, sondern auch in Verleihung eines neuen göttlichen Princips einer Thätigkeit. Während aber im eingebornen

sagt (Jo. 17, 19): „Ich heilige mich selbst“, wird Alles geheiligt. Er heiligt aber durch den Geist, wie vorher bewiesen ist.

[1] C. Eun. 5. I. 301 sqq. Da die Hauptwirkung der Gnade darin besteht, den Menschen mit Gott zu vereinen, so kann die Gnade in doppelter Weise betrachtet werden, in Bezug auf ihr Wesen und in Bezug auf ihr Ziel. Im Folgenden werden wir sehen, wie Basilius die Theilnahme an der göttlichen Natur erklärt. — Sehr schön bemerkt Hettinger (Die Kunst im Christenthum, Würzb. 1867, S. 20): „Das Christenthum zeigt uns den Menschen, was er in der That ist, und was er werden soll, als Sohn des Staubes und Erbe des Himmels, Kind der Sünde und Werk der Gnade, es erfaßt den Sohn des Menschen, um ihn, in's Bild Christi verklärt, zum Sohne Gottes umzuwandeln. So erfüllt es, was die Antike geahnt, ergänzt, vervollkommnet, vollendet es, was die moderne Humanitätsidee besitzt, und löst den Zwiespalt, den diese zu lösen außer Stande ist.“

[2] Vgl. Jo. 3, 5; Rom. 5, 5; Rom. 8, 26; 1. Cor. 12, 3; Phil. 2, 13; Rom. 8, 11; 1. Cor. 15, 49; Rom. 8, 29; 2. Cor. 3, 18; Rom. 13, 14; Col. 3, 10; Eph. 4, 24; Eph. 3, 16—20; Jo. 6, 58; Gal. 2, 20. „Der Herr wird in uns das Princip des Lebens, indem er unser ganzes Denken, Empfinden, Wollen und Thun durchdringt, so daß gleichsam nicht sie, sondern er es ist, der in ihr denkt, empfindet, begehrt und wirkt, jedoch nicht so, als ob sie aufhöre, frei zu sein, wohl aber so, daß er sich in Folge dieser innigen Vereinigung auf eine übernatürliche Weise offenbart, und ihr Kräfte verleiht, durch welche sie angetrieben und gestärkt aus ihm und durch ihn und in ihm lebt und wirkt.“ Vgl. Scheeben, N. u. Gn.

[3] Cfr. 2. Petr. 1, 4; Eph. 3, 8. 9. S. Kleutgen S. 102.

Sohne Gottes die Fülle der göttlichen Natur substanziell und in numerischer Identität sich findet, ist in uns nur eine Participation, d. h. eine der göttlichen Natur nachgebildete Beschaffenheit, Kraft und Thätigkeit, nicht in numerischer Identität, sondern in specifischer Aehnlichkeit (Rom. 8, 29. 2 Cor. 3, 18).

Sie (die Arianer) mögen lernen, sagt Basilius, daß Christus die Kraft Gottes und die Weisheit Gottes und das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist und der Abglanz seiner Herrlichkeit, und daß Gott der Vater diesen besiegelt, indem er in diesem sich ganz abgeprägt hat[1] (ὅτι τοῦτον ὁ Πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ Θεὸς, ὅλον αὐτῷ ἑαυτὸν ἐντυπώσας). Unser Ziel ist, Gott ähnlich zu werden, soweit es der menschlichen Natur möglich ist[2]. Diese Verähnlichung mit Gott nennt Basilius geradezu Vergöttlichung und die Gerechtfertigten Götter[3]: Die Gläubigen, die durch den Glauben Kinder Gottes geworden sind, sind darum auch würdig, selbst Götter genannt zu werden[4], sagt er; und: Auch der Mensch wird Gott genannt, wie an dieser Stelle: „Ich habe gesagt: ihr seid Götter" (Ps. 81). Ja selbst der Teufel wird Gott genannt gemäß der Stelle: die Götter der Völker sind die Dämonen. Aber jene werden aus Gnade, diese aber aus Lüge so genannt. Gott allein aber ist dem Wesen nach Gott. Wenn ich aber sage, „allein", so bezeichne ich die heilige und unerschaffene Wesenheit Gottes[5]. „Aber der Herr hat uns auch die Würde seiner Gottheit verliehen."[6] Wenn gesagt wird, daß Gott durch den Geist in uns wohne, ist es dann nicht offenbare Gottlosigkeit, zu behaupten, der Geist selbst sei der Gottheit nicht theilhaftig? Und wenn wir die durch Tugend Vollkommenen Götter nennen, die Vollendung aber durch den Geist bewirkt wird, wie sollte der, welcher Andere zu Göttern macht, selbst der Gottheit beraubt sein? Und es wäre nicht gottgefällig, zu sagen, die Gottheit werde, wie in den Menschen, so auch bei dem Geiste als eine durch Participation erworbene geehrt, komme ihm aber nicht von Natur zu. Denn wer durch Gnade Gott wird

[1] De Sp. s. 6. 15. III.

[2] De Sp. s. I. 2. III. 2: „Die Aehnlichkeit ist aber nicht ohne Erkenntniß, die Erkenntniß aber wird nicht bereitet ohne Lehren."

[3] Die Gefahr pantheistischer Ansichten bei den Vätern ist aber ausgeschlossen durch den Zusatz σχέσει, σχετικῶς (φύσει φυσικῶς): κατὰ χάριν, ἔξωθεν *Amalric.* verurtheilt vom Conc. *Lat.* IV.; prop. 5. *Molin.* v. Innoc. XI. S. Kleutgen S. 61. *Ekkart*, prop. 12. v. Joh. XXII. 1329. (Quidquid dicit scriptura de Christo, hoc etiam totum verificatur de omni bono et divino homine.) — Es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen unserer Gotteskindschaft und der Sohnschaft Jesu Christi, zwischen unserer Vergöttlichung und seiner Gottheit. Vgl. *S. Greg. Naz.*, Or. de Pasch. 41. p. 674. *S. Ambros.*, In Luc. 10. 22. *S. Athanas.*, Or. 2. c. Arian. n. 9. u. or. 1. n. 39. *S. Greg. Naz.*, Or. 43. p. 682: τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη. Subjekt der Vergöttlichung ist nicht die Menschheit, wie Strauß meint (Leben Jesu, Ausg. 2. Bd. II. S. 739), sondern der Gerechte. „Er macht ... die reelle Vermittlung zwischen Gottheit und Menschheit durch den Theanthropen zu einem rein ideellen und logischen, sowie die objective Offenbarung Gottes in Christo zu einer subjectiven Darstellung und Erscheinung." Hergenröther, a. a. O. S. 143 Anm.

[4] In Ps. 7. 4. I. 101 c.

[5] Ep. 8. 3. III. 82 d. Daher sagt Basilius auch: die Verschiedenheiten müssen also auf die Geschöpfe und diejenigen, welche fälschlich, nicht eigentlich, Götter genannt werden, bezogen werden, nicht auf den Vater und Sohn. C. Eun. 4. I. 294 b.

[6] Reg. fus. II. 4. II. 339 c. (Vgl. das Folg.)

(ὁ γὰρ χάριτι θεοποιούμενος), hat eine veränderliche Natur, welche zuweilen durch Nachlässigkeit vom Guten abfällt [1]. Ein Lügner ist, wer vorgibt, daß aus der Verschiedenheit der Namen eine Verschiedenheit des Wesens folge. Denn die Natur der Dinge folgt nicht den Namen, sondern später als die Dinge sind die Namen erfunden. Denn wenn das wahr wäre, so müßte auch das, was gleiche Benennung hat, eine und dieselbe Wesenheit haben. Da nun die, welche in der Tugend vollendet sind, des Namens „Gott" gewürdigt wurden, so hätten die Menschen mit dem Gott aller Dinge gleiche Wesenheit [2].

Wenn nun auch Basilius an einzelnen Stellen so spricht, als ob die Participation der göttlichen Natur eine bloße moralische sei, d. h. eine gewisse Nachahmung der Sitten: wie Söhne des Reiches jene genannt werden, die gute Lehren, und Söhne der Hölle jene, die böse Lehren befolgen [3], so drückt er sich doch an anderen Stellen ganz bestimmt aus. So sagt er: Wie würde das Geschöpf zur Aehnlichkeit mit Gott aufsteigen, wenn sie nicht des göttlichen Charakters theilhaftig geworden? [4] Ja Basilius lehrt geradezu, die Gerechten seien theilhaftig dessen, was Gott am meisten eigenthümlich ist: „Ich bin, der ich bin." Darum sagt er im zweiten Buch gegen Eunomius: Er (der Apostel) nennt die Heiden nicht seiend, weil sie der Erkenntniß Gottes beraubt sind, indem er sagt (1. Cor. 1, 28): Was nicht ist, hat Gott erwählt. Denn weil Gott ist, der er ist, und Wahrheit und Leben, so wurden Alle, die mit Gott, der ist, durch den Glauben nicht verbunden sind, sondern durch ihren Irrthum in Bezug auf die Götzen der Lüge, die kein Dasein hat, zugethan sind, mit vollem Rechte wegen der Beraubung der Wahrheit und der Entfremdung vom Leben solche genannt, die nicht sind. Aber auch in seinem Sendschreiben an die Epheser nannte er diese mit Auszeichnung „Seiende", weil sie mit dem, der da ist, in Wahrheit durch die Erkenntniß verbunden wären, denn er sagt: „den Heiligen, die sind, und den Gläubigen in Christo Jesu" (Eph. 1, 1). Denn so haben es auch unsere Vorfahren überliefert, und wir haben es so in alten Abschriften gefunden. Dieser aber (Eunomius) wollte nicht einmal mit jener Benennung, mit welcher die Diener Christi bezeichnet werden, unseren Gott ehren, sondern nannte den, welcher aus dem Nichts die Geschöpfe in's Dasein gerufen hat, Einen, welcher nicht war [5].

Wie auch immer die Stelle lauten mag, so viel ist gewiß, Basilius

[1] C. Eun. 3. 5. I. 277.

[2] C. Eun. 2. 4. I. 241 b.

[3] In Jes. 16. I. 388 d.: Der Herr pflegt Söhne von Jemandem, sei er gut oder schlecht, die zu nennen, die seinen Willen thun. Vgl. Reg. brev. 268. II. 508. ab.

[4] C. Eun. 5.

[5] C. Eun. 2. 19. I. 256 a.; in der Vulgata: Sanctis qui sunt Ephesi. Der heilige Hieronymus sagt, Einige erklärten so: per antithesim könnten die Sünder „nicht seiend" genannt werden und seien nichts, weil sie von Jenem, der wahrhaft ist, getrennt sind. — An der oben angeführten Stelle heißt es weiter: ... was er aber sich nicht zuschrieb, das hat ihm der Herr verliehen.... Da er sagt: „Sieh, ich bin," wagt er schon voll des Vertrauens, als sei er dessen, „der ist" (Exod. 3, 14), theilhaftig geworden, sich selbst zu dem zu rechnen, was ist; und das sprach er, nachdem seine Lippen gereinigt waren. Wer aber in der Sünde liegt, und der Erkenntniß dessen, der ist, nicht gewürdigt wird, kann sich nicht jenes Zeugniß geben: siehe, ich bin. In Jes. 6. 185. I. 518 c.

lehrt, dieſe Gott eigenthümliche Eigenſchaft „der iſt" werde den Heiligen durch die Gnade zu Theil [1].

Nachdem Baſilius geſagt, daß wir zur Gemeinſchaft des Geiſtes nur gelangen, wenn wir von allen unreinen Begierlichkeiten uns frei gemacht und die urſprüngliche Lauterkeit in uns hergeſtellt haben, fährt er fort: „Der Geiſt aber, ähnlich der Sonne, die ein reines Auge findet, wird dir in ſich ſelber das Bild des Unſichtbaren zeigen. In der ſeligen Betrachtung dieſes Bildes wirſt du dann die unausſprechliche Schönheit des Urbildes ſchauen. So erhebt er die Herzen, leitet er die Schwachen an der Hand, führt er die Fortſchreitenden zur Vollendung, in den von aller Makel Gereinigten ſich im Glanze enthüllend macht er, daß auch ſie durch Gemeinſchaft mit ihm geiſtig werden. Denn wie klare und durchſichtige Körper, wenn der Sonne Strahl auf ſie fällt, ſelber über ihre Art leuchtend werden und anderen Glanz von ſich ausſtrahlen, alſo werden die Seelen, welche den Geiſt in ſich haben und von ihm erleuchtet ſind, geiſtig und ſtrömen die Gnade in Andere aus: daher die Erkenntniß zukünftiger Dinge, daher Einſicht in die Geheimniſſe, Entdeckung des Verborgenen, Vertheilung der Charismen, himmliſcher Verkehr, Verkehr mit den Engeln, daher nie endende Freude, das Verharren in Gott, die Aehnlichkeit mit Gott und das Höchſte von Allem, was begehrt werden kann, die Vergöttlichung." [2]

---

[1] Ebenſo verſtehen Viele die Stelle 1. Cor. 15, 10. — Wenn aber der Gerechtfertigte durch die Gnade an jenem: Ich bin, der ich bin, participirt, um wie viel mehr an den übrigen Eigenſchaften, wie der Allmacht (Phil. 4, 13), der Unſündlichkeit (1. Jo. 3, 9), der Unabhängigkeit und höchſten Freiheit (2. Cor. 3, 17), der höchſten Herrſchaft und Hoheit über alle Geſchöpfe (Luc. 22, 29), endlich, worin Alles enthalten iſt, alle Vollkommenheit, der Klarheit und Herrlichkeit Gottes (Jo. 17, 32; 1. Thess. 2, 12; 1. Petr. 4, 14). S. *Goudin*, p. 246. qu. 3. a. 7. Es iſt gleichwohl zu beachten, daß die Geſchöpfe, was ſie ſind, durch die Theilnahme oder vielmehr Mittheilung ſind, weil ihre Möglichkeit (Idee) und Wirklichkeit (Daſein) im göttlichen Willen ihren Grund hat. Die eigentliche Weſenheit aber kann nicht wie das Sein oder Leben auch als etwas Endliches außer ihm, noch die Gottheit gleich der Weisheit oder Macht als Eigenſchaft eines endlichen Dinges gedacht werden. Es kann darum ein Geſchöpf der Weſenheit Gottes nicht auf ſolche Weiſe theilhaftig werden, daß es im wahren und eigentlichen Sinne Gott oder göttlich würde, ſondern nur inſofern, als es zu Gott in ein ganz beſonderes Verhältniß tritt und nicht mehr bloß durch jenes ihm mitgetheilte und eigenthümliche Gut, ſondern durch Gott ſelbſt vervollkommnet und beſeligt wird.

[2] De Sp. s. 9. III. 20. Vgl. *Dionys.*, Eccl. hier. 1.: ἡ δὲ θείωσίς ἐστιν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἔφικτον ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις. (Die Entwicklung dieſer Erklärung bildet den Inhalt des Werkes.) — Deus factus est homo ut homo fieret Deus. Cfr. *S. Athan.*, Ep. ad Adelph. in or. 4. c. Arian. — *S. Aug.*, In Jo. tr. 2. n. 15. *S. Chrys.*, In Jo., hom. 11. in Matth. hom. 1. *S. Iren.*, Praef. l. 1. *S. Cyprian.*, De idol. vanit. c. 11; de orat. domin. c. 9. — Vgl. *S. Thom.* 1. 2. 112. 1. 2. Petr. 1, 4; Jo. 1; 1. Jo. 2, 29; 3, 9; 5, 18; Jac. 1, 18; 1. Jo. 3, 1; Rom. 8, 29; Ps. 81, 6. — *Ledesma*, Tr. de div. perf. qu. 4. a. 6. — *Cajet.*, 2. qu. 2: gratia est de genere ipsius esse divini. Dazu bemerkt *Goudin:* Licet enim haec explicatio satis vaga sit et generalis, est tamen accommodatius, ineffabili illi mysterio, in quo ex Scriptura et Patribus satis constat gratiam vere ac proprie divinitatis et proprietatum ejus nos participes consortesque efficere, sed modus ipse latet et ineffabilis est p. 246. qu. 4. a. 4. — Treffend bemerkt Kirſchkamp, a. a. O. S. 70/1 über die Vergöttlichung (= Verähnlichung mit Gott): daß man aber aus dem Gebiete des Ewigen die Ausdrücke entlehnt, um die heiligmachende Gnade zu charakteriſiren, das weist ſchon offenbar

Gegen Eunomius schreibt Basilius: „Weil der Geist nicht Sohn genannt worden ist, nennst du auf gotteslästerische Weise den ein Geschöpf, welcher die Ursache der Schöpfung ist, der die Creatur heiligt und sie zu Gott macht ... Da er dir nun des Namens Sohn unwürdig zu sein scheint, als wenn er mit dem Sohne und Vater in keiner Verbindung stände, so erwäge, wie er Jene, die geheiligt werden, zu Kindern macht. Wenn du durch den Geist ein Kind Gottes bist, wie ist der heilige Geist der Kindschaft beraubt? Wenn du durch den Geist Gott bist, wie kann der heilige Geist von der Gottheit getrennt sein?[1] ... „Ihr seid Götter" (Ps. 81, 6. 7): Wenn aber irgend Einem, so gebührt David selbst diese Benennung, denn er ist Sohn des Allerhöchsten; da er durch Tugend mit Gott verbunden ist und nicht sterblich wie ein Mensch, sondern er hat in sich den lebendigen Gott." [2]

Hieraus ist auch ersichtlich, daß die Vergöttlichung nicht bloß Aehnlichkeit, sondern auch Vereinigung mit Gott bedeutet[3]. Durch die unaussprechliche Mittheilung Gottes wird der Gerechte theilhaftig der göttlichen Natur und aller seiner Eigenschaften und gleichsam in Gott umgewandelt[4]. Darum bedient sich Basilius jener bereits angeführten Vergleiche, wie des feurigen Eisens[5], der Form, die mit ihren Eigenschaften sich der Materie mittheilt[6]; er bedient sich des Beispiels des Lichtes, das die durchsichtigen Körper erleuchtet und ihnen seine Eigenschaften mittheilt, indem er die habituale Gnade mit der Durchsichtigkeit vergleicht, die den Körper für das Licht dis-

darauf hin, daß der Schmuck der heiligmachenden Gnade in sich selbst ein ewig dauernder sein muß; daß die heiligen Väter über alle Begriffe, die uns das Reich des Natürlichen bietet, hinausgehen, und ebenso prägnant wie allgemein die heiligmachende Gnade als göttlich bezeichnen, das weist unzweifelhaft darauf hin, daß wir durch sie Gott in ganz unnennbarer Weise nahe treten, daß absolut nichts Besseres an ihre Stelle treten kann, daß sie in ihrer Art das Höchste ist, was Gott uns bieten kann; daß sie als Wiedergeburt aus Gott, und wie Gott als das ewige Leben gekennzeichnet wird, das weist offenbar darauf hin, daß wir zum Sein Gottes, so weit dieses überhaupt möglich, emporgezogen werden, und daß sie der nothwendige Lebensgrund aller gottähnlichen Thätigkeit in Zeit und Ewigkeit ist.

[1] C. Eun. 5. 304. sqq. Vgl. d. Folg. (über die Adoption).

[2] In Ps. 115. 3. I. 373. — Körber (nach Iren.): Moyses sei nicht Gott genannt, weil vor Christus (a. a. O. S. 207). — Nach *S. Cyrill.* ist die Theilnahme der Seelen τῆς ἰδίας ἰδιότητος, dial. 7. *S. Petr. Chrysolog.* hom. 67 spricht sehr schön über die deificatio. Cfr. *Petr. Diac.*, De Inc. verb. l. 2. c. 8. — Secret. Dom. IV. post Pascha; Praef. Asc. Dom. (nach *S. Greg. Naz.* ist zum Heile gelangen = vergöttlicht werden).

[3] *S. Cyrill.* l. 1. in Jo. 1, 13: Eam ob rem dii nuncupamur, non gratia solum ad supernaturalem gloriam evecti, sed quod jam Deum in nobis habitantem atque diversantem habemus. Cfr. *Goudin* p. 248. qu. 4. a. 4. Vgl. Eph. 1. 28 (Vermählung), ebenso die Väter *S. Greg. Naz.* or. 22 (Tropfen Wasser in einen Becher Wein gegossen). Vgl. Col. 3, 3. 4; Rom. 8, 22; 1. Cor. 15, 47. *Rich. Victor.*, Tr. de grad. virt. *S. Greg. M.*, Cant. cant. *S. Bernard.*, Hom. 85. cant. cant. Vgl. Hettinger, Apologie des Christenthums, II. 1. S. 363, 3. Aufl.

[4] Die Scholastiker betrachten die Gnade meistens unter dem Gesichtspunkte der Aehnlichung. Die Väter betrachten die Gnade mehr unter dem anderen Gesichtspunkte der Vereinigung, so daß Fulgentius von ihr sagt, daß sie ... non sit comprehensibilis cogitatione, sed venerabilis fide.

[5] C. Eun. 3. 2. [6] De Sp. s. 26.

ponirt, den heiligen Geist aber mit dem Lichte, welches sich mit seinen Eigenschaften dem durchsichtigen Körper mittheilt.

Diese Erklärungsweisen mit ihren Beispielen aber sagen uns, wie nach der Lehre des hl. Basilius die Gerechtfertigten wahrhaft und eigentlich an den göttlichen Eigenschaften Theil nehmen, und daß Gott auf unaussprechliche, geheimnißvolle Weise der Seele sich mittheile und vereinige — durch die Einwohnung des heiligen Geistes[1].

§ 2. Die heiligmachende Gnade als übernatürliche Heiligkeit und Geistigkeit.

1. Die heiligmachende Gnade wird vom hl. Basilius kurzweg Heiligkeit genannt[2].

Die Herrschaften und Gewalten, lehrt Basilius bezüglich der Heiligung der Geschöpfe, und alle übrigen Creaturen, die durch Eifer und Anstrengung Heiligkeit haben, können nicht mit Recht von Natur heilig genannt werden, denn sie erstreben so das Gute, daß sie ein ihrer Liebe zu Gott entsprechendes Maß der Heiligkeit erlangen. Und wie das Eisen, wenn es mitten im Feuer liegt, zwar nicht aufhört, Eisen zu sein, aber durch die innigste Verbindung mit dem Feuer feurig gemacht wird und die ganze Natur des Feuers in sich selbst aufnimmt und sowohl der Farbe als auch der Wirkung nach in das Feuer übergeht, so haben auch jene heiligen Gewalten ihrer Verbindung mit dem von Natur Heiligen zufolge eine Heiligung, welche bereits ihr ganzes Wesen durchdrungen hat und ihr zur Natur geworden ist. Der Unterschied zwischen

[1] Näheres darüber unten.

[2] Heilig nennen wir das Gute, aber sofern es eine besondere Festigkeit, Reinheit und Erhabenheit besitzt. Wie das Gute zweifacher Art ist, der Natur und der Liebe nach, so auch die Heiligkeit. Zunächst ist die Heiligkeit Princip und Gegenstand der Liebe. Sie ist die höchste Unverletzlichkeit, Würde und moralische Macht, welche die tiefste und absolute Ehrfurcht gebietet und die Liebe als einen Tribut der Ehrfurcht verlangt. Dieß ist die unverletzliche göttliche Natur als Inbegriff des Guten und Liebenswürdigen. — Sodann ist Gott heilig, daß er diese Natur mit der ihr entsprechenden Liebe umfaßt. — Die Heiligkeit nun in dem doppelten Sinne kommt an sich nur Gott zu und ist ihm nicht mit der Creatur gemeinsam. Wo die Heiligkeit sich in einer Creatur befindet, ist dieß nur wegen einer besonderen Beziehung zur Gottheit der Fall. Heilig ist darum eine Creatur, insofern sie mit Gott verbunden, ihm angehörend, als seine Stelle vertretend oder seinem Dienste geweiht für andere Creaturen eine Erhabenheit oder durch besonderen Schutz Gottes eine Unverletzlichkeit erhält, die ihr von Natur nicht zukommt. Darum werden heilig genannt Priester, Tempel, gottesdienstliche Geräthschaften, überhaupt Alles, was zum Dienste Gottes geweiht ist und so Gott angehört. Der geschaffene Geist wird heilig genannt, insofern er die Heiligkeit Gottes durch Ehrfurcht und Liebe anerkennt und durch Beobachtung seines heiligen Gesetzes dem Heiligen heilig dient; und der sittlich-gute Mensch, welcher das natürliche Gesetz in Beziehung auf Gott als Princip und Ziel beobachtet, erhält einen Anstrich von Heiligkeit, den selbst die Heiden nicht verkannten. Aber diese Heiligkeit ist mehr eine äußere als innere, weil mehr eine Unterwerfung als Vereinigung und Erhebung. — Anders ist die christliche Heiligkeit. Sie ist etwas Uebernatürliches, Wunderbares, Geheimnißvolles. Das Wesen derselben ist nicht nur vorhanden, wie es die Heiligen in einem besonders hohen Grade erreicht, sondern überhaupt in allen Christen, die durch den Glauben und das Bad der Wiedergeburt mit dem heiligen Geiste in Verbindung getreten sind: durch die heiligmachende Gnade erhält jeder Gerechte jene Heiligkeit, die an sich nur Gott zukommt. Vgl. Scheeben, N. u. Gn.

ihnen und dem heiligen Geiste aber ist dieser, daß bei diesem die Heiligkeit Natur ist, jene aber erst durch Theilnahme geheiligt werden. Diejenigen aber, welche das Gute nur durch Erwerbung und durch Verleihung anderswoher erhalten haben, sind veränderlicher Natur (Jes. 14, 12 . . .). Die Geschöpfe sind von Natur so beschaffen, daß sie, wenn sie im Guten fortschreiten und Gottes Wohlgefallen erwerben, als Belohnung die Heiligung erhalten . . . Der heilige Geist aber ist die Quelle der Heiligung[1].

Wie die Heiligkeit zu verstehen sei, erhellt aus dem, was Basilius zu Jo. 6, 58 bemerkt: Wenn wegen des Vaters der Sohn lebt, so lebt er wegen eines Anderen, nicht wegen seiner selbst. Wer aber wegen eines Anderen lebt, kann nicht aus sich Leben sein. Denn wer aus Gnade heilig ist, ist nicht aus sich heilig . . . Von der Menschheit also, nicht von der Gottheit, muß man das Gesagte verstehen[2]. Wenn aber der heilige Geist Knecht ist, hat er auch eine hinzugekommene Heiligkeit, was aber hinzugekommene Heiligkeit ist, ist nicht unempfänglich für die Bosheit (Rom. 1, 4); der heilige Geist aber, welcher der Wesenheit nach heilig ist, wird die Quelle der Heiligkeit genannt. (Der heilige Geist ist also nicht Creatur: Wer aber nicht Creatur ist, der ist gleichwesentlich mit Gott; wie nennst du aber Den Knecht . . ., der dich durch die Taufe der Knechtschaft entreißt?)[3]

---

[1] C. Eun. 3. 2. I. 273. Jede Creatur ist heilig, wenn sie geheiligt wird.. Nichts Geschaffenes ist dem Wesen nach heilig, denn das dem Wesen nach Heilige bedarf keiner Heiligung von Außen her. Der Heiligung von Außen aber bedarf das, was gemacht ist, da es als würdig gemacht wurde, Heiligung zu erlangen. C. Eun. 5. I. 296. Cfr. de Sp. s. c. 6 u. 9. Vgl S. 46 ff. u. S. 139. Cfr. Lit. Alex. 683 a: „Daß wir geheiligt werden gänzlich, in der Seele, dem Körper und dem Geiste." Damit hängt zusammen, was unser Kirchenvater von der Reliquienverehrung sagt: „. . . wer die Gebeine der Märtyrer berührt, empfängt aus der im Körper wohnenden Gnade eine gewisse Participation der Heiligkeit." In Ps. 115. 4. I. 375 a. Vgl. in Ps. 44. 12. I. 169. Alles Heilige, was eine beschränkte Natur hat und erworbene Heiligkeit besitzt, ist für die Bosheit nicht unempfänglich. Der Sohn aber und der heilige Geist sind eine Quelle der Heiligkeit, aus der alle vernünftige Creatur nach dem Maße seiner Tugend geheiligt wird. Ep. 8. 2. III. 82 b. c.

[2] C. Eun. 4. I. 290 e.

[3] Ep. 8. 10. III. 87 d. e. Vgl. in Ps. 45. 4. I. 173 d. Durch die Erhebung also und Verbindung mit Gott erhält der geschaffene Geist sowohl der Natur als der Liebe nach eine solche Erhabenheit und Reinheit und Festigkeit der Güte, wie sie an sich nur Gott zukommt. Durch die heiligmachende Gnade wird der Mensch in unaussprechlicher Weise zur Gottheit emporgehoben und mit ihm verbunden, um an ihrer höchsten Herrlichkeit theilzunehmen, daher die Würde der Gerechten. Durch die heiligmachende Gnade empfangen wir gleich einem Spiegel das göttliche Licht im Herrn. Die heiligmachende Gnade ist endlich eine Participation an der unendlichen, ewigen Güte und läßt uns daher, wenn sie ihr Leben vollständig entfaltet, an dem ewigen, unwandelbaren Leben der Gottheit theilnehmen. Während die natürliche Vollkommenheit verloren oder verletzt werden kann, ohne daß die natürliche Güte ihrem Wesen nach aufgehoben wird, ist bei der übernatürlichen Güte das Gegentheil der Fall: das wichtigste Moment der übernatürlichen Heiligkeit besteht gerade darin, daß sie mit keinem ihr geradezu entgegengesetzten Fehler zusammen bestehen kann, vielmehr einen solchen unbedingt und wesentlich ausschließt. Da nun in diesem Leben die Heiligkeit als Uebernatur selbst noch unvollkommen ist, indem sie sich im Zustande der Entwicklung befindet, so kann sie auch noch nicht die Möglichkeit jedes ihr entgegenstehenden Defectes ausschließen. Sie ist der Bosheit noch unterworfen. Aber ihr Wesen offenbart sich hier darin, daß sie mit keinem ihr formell entgegengesetzten Defecte zusammen bestehen kann. Unsere Vernunft besteht trotz Irrthum, aber die Er-

2. Wie die heiligmachende Gnade den Gerechtfertigten geistig macht, hörten wir schon: Der heilige Geist ist gleich der Sonne, welche helle Gegenstände erleuchtet und glänzend macht; indem er den von aller Makel Gereinigten sich ganz enthüllt in allem Glanze, macht er, daß sie durch die Gemeinschaft mit ihm geistig werden. „Denn wie klare und durchsichtige Körper, wenn der Sonne Strahl auf sie fällt, selber leuchtend werden und Glanz von sich ausstrahlen, so werden die Seelen, welche den Geist in sich haben, geistig.“ [1] Wer Sohn Gottes geworden ist, der wird geistig genannt [2].

Drittes Kapitel.

Verschiedenes Maß — Verlust der heiligmachenden Gnade.

1. Der hl. Basilius lehrt, daß es ein verschiedenes Maß der heiligmachenden Gnade, der Heiligkeit, gebe [3]: die himmlischen Mächte . . . haben

kenntniß aus dem Glaubenslicht kann selbst in ihrem unvollkommenen Zustand mit einem förmlich widersprechenden wirklichen Irrthum, der actuellen Häresie, in der Seele nicht zugleich bestehen bleiben. Die übernatürliche Kraft der Erkenntniß wird durch den Gegensatz ausgeschlossen, ertödtet. Aehnliches findet statt im Willen. Die Kraft übernatürlicher Liebe kann nicht mit einer ihr formell widerstrebenden Bewegung des Willens, einer Abwendung und Abweichung vom höchsten Ziele zusammen bestehen bleiben und wird daher mit dieser aufgehoben. Eine solche Abwendung hebt die Gnade auf, tödtet das übernatürliche Lebensprincip in der Seele und heißt auch deßhalb Todsünde. Hieraus ergibt sich der theologische Begriff der Tod- und läßlichen Sünde und ihr wesentlicher Unterschied (violatio finis: violatio ordinis in finem, non ipsius finis, s. S. 148). Vgl. Scheeben, a. a. O.

[1] De Sp. s. 9. III. 20.

[2] De Sp. s. 26. III. 51 sqq. Vgl. die oben angeführten Stellen. — Sodann muß man wissen, daß der Herr selbst erklärt hat, was es sei, im Namen des heiligen Geistes getauft werden, wenn er sagt: Was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch; und was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist (Jo. 3, 6). Damit wir die Reihenfolge der fleischlichen Geburt als Beispiel nehmen und aus einer bekannten Sache die Lehre der Religion deutlich und richtig erkennen, da wir wissen und vollständig überzeugt sind, daß, wie das, was dem Fleische nach aus Jemand geboren ist, so beschaffen sei, wie das ist, woraus es geboren wurde, ebenso auch wir, wenn wir aus dem Geiste geboren werden, nothwendig Geist werden; aber Geist nicht nach jener großen und dem menschlichen Verstande unbegreiflichen Heiligkeit des Geistes, sondern nach der Gnade, welche sowohl in der Austheilung der Gaben Gottes durch seinen Gesalbten einem Jeden zu seinem Nutzen, als auch in der Wirksamkeit dieser Aller wie in einem Räthsel erblickt wird . . . Ausführlich lehrt der Apostel, durch welche Bemühungen Einer Geist wird, wenn er einmal schreibt: Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude . . . (Gal. 5, 22; 18, 25; Rom. 12, 6) . . . Durch Dieses und Aehnliches, sagt der Herr, werden die, welche aus dem Geiste geboren sind, Geist. Und der Apostel bezeugt es ebenso . . . (Eph. 3, 14). Wenn wir im Geiste leben und im Geiste wandeln, so können wir auch des heiligen Geistes theilhaftig werden. So lehrte der Herr durch sich selbst, wie auch durch den Apostel, daß die aus dem Geiste Geborenen Geist werden. Und darin sollen wir wieder die fleischliche Geburt nachahmen, indem wir zuerst Ort und Sitten ändern, daß der innere Mensch durch den Geist gestärkt wird, so daß wir sagen können: Unser Wandel ist im Himmel (Phil. 3, 10). De baptismo l. I. 21. II. 645 sqq. (zweifelhaft). Vgl. Rom. 8; Luc. 4, 2. 14; Matth. 4, 1; Luc. 1, 22; Act. 8, 29. 10, 19. 11, 12; Apoc. 2, 11; Jo. 1, 32; Jo. 3, 6; 6, 4; Apoc. 1, 10; Luc. 2, 27; Matth. 22, 43; 1. Cor. 12, 4. 12, 2; 2. Cor. 3, 6. 8; Gal. 3, 2. 5, 24; Phil. 1, 19. 2, 1. 3, 3; 1. Thess. 5, 19; 1. Jo. 5, 16; 1. Tim. 3, 16.

[3] Vgl. Reg. brev. 263. II. 483 c. Cfr. Moral. c. 2 (in Verbindung mit den Charismen).

nach dem Verhältnisse, in welchem sie sich übertreffen, vom Geiste das Maß der Heiligung.

Reg. Mor. 70. c. 14 heißt es: Wir sollen bitten für den Fortschritt der Gläubigen . . . „Um dieses bitte ich, daß euer Leib mehr und mehr zunehme in der Erkenntniß und allem Verständniß, damit ihr das Bessere prüfen könnet, daß ihr rein seid und ohne Tadel für den Tag Christi, erfüllt mit den Früchten der Gerechtigkeit durch Jesus Christus zum Lobe und zur Ehre Gottes" (Phil. 1, 9. 11)[1].

2. Die Sünde, so lehrt Basilius, ist die Krankheit der Seele, der Tod der Unsterblichen[2]. „Leer von den Feinden geht derjenige aus," welcher der Gnade, die aus der Fülle Christi kommt, verlustig wird. Der Teufel hasse den Menschen als das Ebenbild Gottes, darum habe er den Menschen von Jerusalem nach Jericho geführt, aus der Höhe zur Tiefe, dort haben Räuber (= die Dämonen, als unsere Gehülfen beim Bösen) ihn verwundet und entblößt; „zuerst die Wunden, dann die Entblößung. Die Wunde der Seele ist die Sünde, Entblößung der Seele ist die Ablegung des Kleides der Unverweslichkeit (ἀφθαρσίας). Denn die Sünde vertilgt in uns die Gnade, welche uns durch das Bad der Wiedergeburt zu Theil geworden ist . . . Die Wunden gehen der Entblößung voraus, damit du wissest, daß die Sünde dem Verluste der Gnade vorausgehe, die dir durch des Herrn Güte verliehen war"[3].

Basilius bestimmt die Strafe für den, „der wegen der Lust des Fleisches die Gnade abgeworfen hat"[4] und spricht von jenen, die eine Sünde zum Tode thun[5]. Die Häuser derjenigen, deren Leben mit todten Werken, die aus jeder Sünde entspringen, angefüllt sind, sind Gräber in Ewigkeit. Denn wer durch die Sünde gestorben ist, bewohnt nicht ein Haus, sondern ein Grab, weil seine Seele todt ist[6]. Gott, der den Menschen geschaffen hat, ist das Leben. Wer also das Gleichniß Gottes verloren hat, hat die Gemeinschaft des Lebens verloren[7].

Vgl. *S. Thom.* 1. 2. 112. 4. Näheres unter Verdienst. — Die fortschreitende Verklärung in das Bild Christi ist nicht eine fortschreitende Umwandlung, sondern fortschreitende Heiligung des bereits Gerechtfertigten in Folge der Mitwirkung mit der Gnade. Vgl. Berlage, Dogmatik, 5. Band (das Dogma von der Erlösung). De Sp. s. 9. 19. III. 19. S. unten. De Sp. s. 16, 38. III. 31 sqq.

[1] II. 297. Mit der Gnade findet auch Wachsthum in den Gaben statt.

[2] Vgl. Hom. in Julitt. (παρελθούσης χάριτος ἐπαισθάνεσθαι), hom. de poenit. Wie die Gnade das Leben der Seele, so ist die Todsünde der Tod der Seele, d. h. jene Sünde, die den Verlust der Gnade nach sich zieht. Der Ausdruck Todsünde ist schriftgemäß: Sap. 1, 11; Jac. 1, 15; Apoc. 20, 6. 14; auch von den Vätern gebraucht. Vgl. *S. Thom.* 1. 2. 88. 1. In Ps. 7, 3. I. 100 b. Vgl. Adv. irat. 7. II. 90 e. — Verlust der Gnade: Ezech. 18, 24. 33, 12; Jo. 15, 2 u. 6; Matth. 26, 41; 1. Cor. 10, 12; 1. Tim. 1, 19. *S. Aug.*, De corr. et gr. — *S. Athan.*, Or. c. Arian.; *S. Bern.*, Sermo 54 in Cant. — Conc. *Trid.* s. 6. can. 23 u. 24. Die heiligmachende Gnade und die Todsünde sind absolut unverträglich; das folgt aus dem Begriff der Gnade (Gesundheit: Krankheit, Leben: Tod (1. Cor. 6), Licht: Finsterniß (Eph. 5), Form: Verlust derselben (1. Jo. 3, 6). Vgl. *Goudin*, p. 357. q. 7. a. 2.)

[3] Laciz. II. 595. [4] Ep. 188. can. I. III. 271 c.

[5] Ep. 199. can. II. can. 32. III. 295 b. Vgl. in Ps. 114, 5. I. 203. In Jes. 5. 166. I. 497.

[6] Vgl. in Ps. 48, 6. I. 183 c. [7] S. oben S. 40.

Mit der rothen Farbe werden unsere Sünden verglichen, weil sie die Seelen tödten [1].

Aber nicht alle Sünden berauben der Gnade [2]. Ausdrücklich unterscheidet Basilius die läßlichen Sünden von den Todsünden: Dem, der viel schuldet, wird viel erlassen werden, damit er mehr liebe; sind aber deine Sünden klein und leicht und nicht zum Tode . . . warum bist du wegen der Zukunft bekümmert? [3] Ist die Sünde groß und schwer, so hast du viele Buße nöthig, bittere Thränen, anhaltendes Wachen, andauerndes Fasten. Ist das Vergehen leicht und erträglich, so muß auch dem die Buße angemessen werden [4]. Die leichteren Sünden (μετριώτερα ἁμαρτήματα) werden nach der Barmherzigkeit hier auf Erden gebüßt [5].

Zweiter Abschnitt.

Die Ursache der heiligmachenden Gnade.

(Die Einwohnung des heiligen Geistes.)

Erstes Kapitel.

Der heilige Geist in seinem innergöttlichen Verhältnisse.

§ 1. Die drei Personen in Gott.

Mit der heiligmachenden Gnade nimmt auch der heilige Geist Wohnung in der Seele des Menschen. Denn Gott hat uns nicht bloß seine Gaben,

[1] In Jes. 1. 44. I. 414. (Der Vergleich ist weiter ausgeführt, Gewohnheit = intensivere Farbe.) Vgl. in Jes. 4. 136. I. 474.

[2] Conc. *Trid.* s. 6. c. 11: Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi. Nam justorum illa vox est et humilis et verax: Dimitte nobis debita nostra. Cfr. Conc. *Afric.* can. 81. 82. 83. *Milev.* can. 7. 8. 9.

[3] In s. bapt. 4. II. 117 a. [4] Attende 4. II. 19.

[5] Hom. — Der Grad der Schuldbarkeit hängt nicht ab von der habituellen Verfassung des Sünders, sondern von der Beschaffenheit des Willensaktes, und die Sündhaftigkeit desselben von dem Gegenstande. Vgl. Kleutgen, a. a. O. S. 414. Matth. 5, 12 (Zorn: Raka: Narr). Daß die Sünden des Sünders unterschiedslos Todsünden seien, widerstreitet der Lehre von der Willensfreiheit; die Sünde entsteht aus der Vereinigung des freien Willens mit der unwillkürlichen Lust (Jac. 1, 14). Daher der Grad der Sünde abhängig von der Zustimmung. — *Const.* s. 45. prop. 16 (Hus) Divisio immediata humanorum operum est: sunt vel virtuosa vel vitiosa. Quia si homo est vitiosus et agit quidquam, tunc agit vitiose, et si est virtuosus et agit quidquam, tunc agit virtuose, quia sicut vitium quod crimen dicitur seu mortale peccatum, inficit universaliter actus hominis vitiosi, sic virtus vivificat omnes actus hominis virtuosi. Cfr. *Baj.* prop. 38 prop. 16. Omne quod agit peccator vel servus peccati peccatum est. Asserendum est non modo infidelitate per quam fides amittitur, sed etiam quocunque alio mortali peccato quamvis non amittatur fides acceptam justificationis gratiam amitti. Conc. *Trid.* s. 6. c. 15 (venialia quibus gratia Dei non excludimur . . . verum cum universa mortalia peccata etiam cogitationis homines irae filios et Dei inimicos reddant . . . Conc. *Trid.* s. 14 c. 5). Bull. Unig. p. 45. Amore Dei in corde peccatorum non amplius regnante necesse est, ut in eo carnalis regnet cupiditas omnesque actiones ejus corrumpat. Nach der

ſondern auch ſich ſelbſt geſchenkt. Der heilige Geiſt, die unerſchaffene Gnade, iſt zugleich mit der geſchaffenen Gnade in uns[1]. Dadurch tritt der heilige Geiſt in ein beſonderes Verhältniß zu unſerer Heiligung, das wir im Folgenden näher in's Auge faſſen werden.

Um aber die Lehre von der Einwohnung des heiligen Geiſtes nach der Lehre des hl. Baſilius richtig zu erklären, müſſen wir uns zunächſt das transcendentale Verhältniß des Geiſtes zum Vater und Sohne, das mit ſeiner Wirkſamkeit in der Heilsökonomie in einer wahren und natürlichen Verbindung ſteht, klar machen, um dann das Verhältniß des heiligen Geiſtes zur Creatur im Einzelnen zu betrachten[2].

Ihr glaubet, ſagt Baſilius, an den Vater und den Sohn und den heiligen Geiſt, verrathet dieſe Glaubenshinterlage nicht; verachtet nicht den Vater, den Anfang aller Dinge, den eingebornen Sohn, welcher geboren iſt

---

Irrlehre iſt der Zuſtand Unterſcheidungsgrund der Sünden: 1) nach Wicleff: die Sünden der Verworfenen — Todſünden, der Auserwählten — läßliche; 2) nach Luther: die der Ungläubigen — Todſünden, der Gläubigen — läßliche (mit Ausnahme des Unglaubens); 3) nach Calvin (der beides vereinigt) alle Sünden der Verworfenen, weil ſie nicht glauben — Todſünden, alle Sünden der Auserwählten, weil ſie glauben — läßliche. Inst. l. 2. c. 8. § 59. III. c. 2. § 11 u. c. 4. § 29. Vgl. Kleutgen, a. a. O. S. 402. Vgl. c. Eun. 5. II. 296.

[1] Die unerſchaffene Gnade iſt nicht bloß die Liebe, die von Ewigkeit in Gott iſt, ſondern Gott ſelber, vorzüglich der heilige Geiſt. Näheres unten. Vgl. Jo. 14, 26. 23; 1. Cor. 3, 16; Rom. 8, 9; 2. Cor. 6, 16; Gal. 4, 6; Eph. 2, 22. — *S. Thom.* 1, 43. 3: in ipso dono gratiae gratum facientis Spiritus sanctus habetur et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus sanctus datur et mittitur. — Cfr. *Cajetan.*, In S. S. Th. 1. 43. 3. *Ysambert*, De SS. Trin. ad q. 38. disp. un. *Lessius*, De perf. div. l. 12. c. 11. (ſ. unten!) *Esthius*, In l. I. dist. 14. § 3. *Becanus*, De SS. Trin. c. 9. qu. 5. *Suarez*, De SS. Trin. l. 12. c. 5; cfr. de gr. p. 1. prol. 3. c. 3. *Petav.*, De Trin. l. 8. c. 3. 7. *Thomassin*, De Inc. Verb. (unten). *Scholz*, De inhabitatione Sp. s. p. 41: Eam impietatem, a qua vel ipse Eunomius abhorruerit id habitum fuisse supponit (Basilius) negare divinitatem in nobis inhabitare, ex hac quippe suppositione argumentatur. Totius ergo ecclesiae doctrina haec fuisse debet quum vel ipsis illis qui ab ipsa desciverant haec veritas nota imo et agnita inducatur licet totum eorum systema subverteret. Deinde hanc doctrinam adeo distincte in sacris litteris contentam esse supponit, ut nulla quaestio de ea moveri possit . . .; sub finem (l. 5.) distinguit inter Spiritus sancti efficientiam et Spiritum ipsum et utrumque nobis donari ait . . .

[2] Petrus Lombardus identificirte den heiligen Geiſt mit der uns heiligenden Liebe (I. dist. 17. l. 5.). S. unten. Seine Nachfolger ſtellten die Lehre richtig dar: Der heilige Geiſt ſei von der Gabe, die er ſpende, und beſonders von der Liebe, die er in unſere Herzen ausgieße, verſchieden, aber nichts deſto weniger ſei auch der heilige Geiſt ſelbſt Gabe, die uns geſchenkt werde und Gnade genannt werden könne und müſſe (1. Cor. 3, 16; 6, 19. Rom. 5, 5. Jo. 14, 17). Vgl. Scheeben, Dogmatik n. 883, 839 u. 840. Kleutgen, 1. Bd. 3. Abth. 1. Hptſt. — Die Veranlaſſung, über dieſe Wahrheit zu reden, war für unſeren Kirchenvater die Irrlehre der Macedonianer und Eunomianer. Einige von ihnen lehrten, unter dem Geiſte Gottes ſei nur die von Gott ausgehende, uns heiligende Kraft, alſo die unperſönliche und erſchaffene Gnade, zu verſtehen. Andere gaben zu, daß der heilige Geiſt ein perſönliches Weſen ſei, aber läugneten ſeine Gottheit. Er ſei ein vollkommener Geiſt, deſſen ſich Gott bediene, um unſere Seelen zu heiligen. Gegen dieſen Irrthum nun führen die Väter den Beweis: Gott ſei und wohne in uns in Folge der Gegenwart und Mittheilung des heiligen Geiſtes, wenn alſo der heilige Geiſt nicht Gott wäre und mit dem Vater und dem Sohne nicht dieſelbe Weſenheit gemein hätte, ſo würde auch mit ſeiner Gegenwart die Gegenwart Gottes in uns nicht gegeben ſein.

aus ihm, wahren Gott, den Vollkommenen aus dem Vollkommenen, das lebendige Ebenbild, welches den Vater ganz in sich selbst darstellt, den heiligen Geist, der sein Dasein aus Gott hat, die Quelle der Heiligkeit, die lebenspendende Kraft, die zu Vollendeten machende Gnade, durch den der Mensch an Kindesstatt angenommen wird und das Sterbliche unsterblich gemacht wird[1]. Es ist eine schreckliche Thorheit, lehrt er anderswo[2], die Lehre des Herrn nicht anzunehmen, der uns deutlich eine Person von der anderen unterscheidet. „Denn wenn ich hingehe, spricht er, will ich den Vater bitten und er wird euch einen anderen Tröster senden" (Jo. 14, 16). Also ist es der Sohn, der bittet, der Vater, der sendet, der Tröster, der gesandt wird. Bist du also nicht offenbar unverschämt, der du, da du hörst „Ich" vom Sohne, „Er" vom Vater, „ein Anderer" vom heiligen Geiste, dennoch Alles mit einander vermengest? Zwischen Wesen und Hypostase, lehrt Basilius, ist derselbe Unterschied, wie zwischen dem Allgemeinen und Besonderen, zwischen dem lebenden Wesen und diesem oder jenem Menschen[3]. Darum bekennen wir Eine Wesenheit in der Gottheit, so daß wir den Begriff des Seins nicht auf verschiedene Weise erklären, nehmen aber an, daß die Hypostase etwas Besonderes hat, so daß wir von dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste einen unverworrenen und deutlichen Begriff erhalten. Denn wenn wir nicht die bestimmten Eigenschaften oder Kennzeichen eines Jeden betrachten, nämlich die Vaterschaft, Sohnschaft und Heiligung, sondern Gott nach dem allgemeinen Begriffe des Seins bekennen, so ist es unmöglich, daß man den Glauben auf richtige Weise erkläre. Wir müssen also zu dem Allgemeinen das Besondere hinzufügen und den Glauben auf folgende Weise aussprechen:

[1] Ep. 105. III. 200 b. [2] In Sabell. 3. II. c. 194 c.

[3] Basilius fand eine fixirte Bedeutung der Wörter οὐσία und ὑπόστασις nicht vor (sie galten als synonym). Er ist der erste, welcher die Bezeichnung „drei Hypostasen" zu rechtfertigen und zur allgemein gültigen zu machen suchte. (S. Schwane, a. a. O. I. S. 196.) Er lehrte mit Meletius drei Hypostasen (ep. 38, 69, 263, 258, 266, 236), Paulinus (*S. Hier.*, Ep. ad Damas.) mit den Occidentalen μίαν ὑπόστασιν. Basilius setzt ὑπόστασις als Person in Gegensatz zu οὐσία, letztere (οὐσία) = concrete Existenz. Cfr. *Petav.*, De Trin. l. 4. c. 2. § 6 sqq. Die Occidentalen brauchten substantia bald für ὑπόστασις, bald für οὐσία, namentlich Hilarius. *S. Greg. Naz.*, or. 21. p. 395 meint, die Occidentalen könnten nicht Wesen und Person unterscheiden (vgl. or. 24. p. 542, wo Beides strenge unterschieden wird). Mit Eifer tritt Basilius für drei Hypostasen auf; er sagt, die Nicänischen Väter hätten οὐσία und ὑπόστασις genau unterschieden: ἐὰν δέ τις λέγῃ ἐξ ἑτέρας οὐσίας ἢ ὑποστάσεως τὸν υἱόν, ἀνάθεμα ἔστω. — *S. Greg. Naz.* nennt übrigens den Streit περὶ τὸν ἦχον μικρολογίαν or. 32. p. 520. Cfr. *S. Athan.*, Hom. ad Antioch. b. 5—6. *S. Greg. Naz.*, Or. 21. p. 396. Hergenröther, a. a. O. S. 68 ff. Anm. — Wie bei Aristoteles ist auch nach Basilius die οὐσία der Allgemeinbegriff, die ὑπόστασις ein einzelnes subsistirendes Individuum. Cfr. ep. 38. n. 2 u. 3 (!). (Hypostase = besondere Subsistenz mit individuellen Eigenthümlichkeiten.) Die besondere Subsistenz einer Hypostase nennt Basilius ἰδία ὕπαρξις oder bezeichnet die ὑπόστ. als ὑφεστῶσα ep. 38. 3; die besonderen Eigenthümlichkeiten (Anlagen, Kräfte, Zeitumstände) ἰδιότητες, ἰδιώματα ἰδιάζοντα, σημεῖα, ἴδια γνωρίσματα, χαρακτῆρες, μορφαί (ep. 38. 3. 4. C. Eun. 2. 28), πρόσωπον gilt ihm gleich ὑπόστασις, so daß also der Unterschied der Wesenheit der vernünftigen und unvernünftigen Geschöpfe in dem Begriffe fehlte. Vgl. Schwane, a. a. O. S. 197 ff. Ueber Hypostase bei den Griechen und Lateinern vgl. Kuhn § 29. *Franzelin*, th. 9. n. III. — Die Einheit betont Basilius: Ep. 8. 2; Sp. s. 18. 5; Hom. c. Sab. 24. 3 u. 4; Ep. 38. 5. 4. 7; Ep. 189. 8. — Vgl. Hettinger, Apologie des Christenthums II. I. S. 105. Anm.

Das Allgemeine ist die Gottheit, das Besondere die Vaterschaft, dann dieses verbinden und sagen: Ich glaube an Gott Vater; dasselbe müssen wir auch bei dem Bekenntnisse des Sohnes thun, indem wir dem Allgemeinen das Besondere hinzufügen und sagen: Ich glaube an Gott Sohn; auf gleiche Weise müssen wir das Bekenntniß über den Geist nach Maßgabe der Benennung einrichten und sagen: Ich glaube auch an den göttlichen heiligen Geist, so daß im Ganzen durch die Bekennung Einer Gottheit die Einheit beibehalten und durch die Trennung der verschiedenen Eigenschaften, welche an Jedem gedacht werden, die Verschiedenheit der Personen bekannt werde[1]. Daß aber Hypostase und Wesen nicht dasselbe ist, das haben selbst, wie ich glaube, auch die occidentalischen Brüder angedeutet, da sie aus Furcht vor Beschränktheit ihrer Sprache den Namen der Wesenheit in griechischer Sprache ausdrückten, damit, wenn ein Unterschied des Begriffes stattfände, dieser auch schon durch den klaren und unvermischten Unterschied der Namen bewahrt würde. Wenn ich nun kurz meine Meinung sagen soll, so sage ich, daß sich die Wesenheit zur Hypostase ebenso verhalte, wie das Gemeinsame zu dem Eigenthümlichen; denn ein Jeder von uns hat rücksichtlich der Allen gemeinschaftlichen Wesenheit an dem Dasein Antheil und ist dabei doch in Folge seiner Eigenschaften Dieser und Jener. So ist auch dort die Wesenheit gemeinschaftlich, z. B. die Güte, die Gottheit oder was man anders dergleichen denken mag; die Hypostase aber wird in der Eigenthümlichkeit der Vaterschaft oder der Sohnschaft oder der heiligmachenden Kraft betrachtet[2].

§ 2. Die Gleichheit ihres Wesens (ihrer Thätigkeiten, Namen).

1. Wenn also die Heiligkeit dem heiligen Geiste Natur ist, wie dem Vater und dem Sohne, sagt Basilius, wie kann er denn eine dritte und fremdartige Natur haben? Darum glaube ich, ist auch bei Jesaias geschrieben (6, 3), daß die Seraphim dreimal heilig rufen, weil in drei Hypostasen die natürliche Heiligkeit erblickt wird. Und nicht bloß dieser Name „heilig"

[1] Ep. 236. 6. II. 364 b. Dem gemeinsamen Wesen fügt Basilius nur die Vaterschaft bei, um die Person des Vaters zu bezeichnen. Die Vaterschaft muß also nach ihm die Person des Vaters ausmachen.

[2] Ep. 214. 4. III. 322 d. e. Am ausführlichsten spricht Basilius über den Unterschied von Wesen und Hypostase in ep. 38 an seinen Bruder Gregor (III. 115 ff.). Wenn nun an einzelnen Stellen (wie ep. 236. 6) die Eigenthümlichkeit des heiligen Geistes von der äußeren Offenbarung hergenommen ist, während dieselbe doch im immanenten Leben Gottes und zwar in der verschiedenen Art des Ursprungs ihren Grund haben muß, so gibt Basilius doch auch ausdrücklich die Eigenthümlichkeit in der Weise an, indem er die göttlichen Personen auch durch die verschiedene Subsistenzweise und durch die besondere Art des Ursprungs unterscheidet. Das Erkennungszeichen der Eigenthümlichkeit des heiligen Geistes der Hypostase nach ist dieß, daß er nach dem Sohne und mit dem Sohne erkannt wird und daß er aus dem Vater subsistirt (ep. 38. 4. III. 117). — Die persönlichen Proprietäten sind also in Gott ganz anderer Art, als bei den Menschen (vgl. c. Eun. I. 15. I. 22. 23. I. 20), nicht von accidentellen Umständen hergenommen — Gottes Wesenheit ist einfach und über alle Zusammensetzung und Veränderung erhaben —; sie beziehen sich darum bloß auf die Ordnung unter den Personen und die Art und Weise ihres Ursprungs oder auf ihr Verhältniß des Ursprungs unter einander. Vgl. Schwane, a. a. O. S. 207.

ist ihm mit dem Vater und Sohne gemeinsam, sondern auch selbst die Benennung Geist (Jo. 4, 24) . . . Ferner heißt Gott gut und ist es; gut ist aber auch der heilige Geist, indem er nicht eine erworbene Güte hat, sondern da die Güte schon von Natur in ihm ist. Sonst wäre es das Absurdeste, wenn Einer sagte, der, welcher von Natur gut ist, habe die Güte nicht von Natur, sondern als eine zufällige und von Außen her zu Theil gewordene Güte[1]. Der göttliche Geist ist Einer, und man darf nicht mehr als Einen annehmen, wiewohl auch Gott vom Herrn ein Geist genannt wird (Jo. 4, 24). Er hat den Vater einen Geist genannt, weil er keinen Leib hat. Wie nämlich der Geist Gott ist . . . (1. Cor. 3, 16), so ist auch Gott ein Geist, indem die Dreieinigkeit ungetheilt und der Natur nach unzertrennt bleibt, so daß auch die Namen nicht getrennt werden. Weil nur Ein Gott ist, so ist auch der Sohn Gott, mit der Natur des Vaters und dem Namen des Vaters, und weil nur Ein Herr ist, nämlich der Sohn, so ist auch der Vater Herr, indem er mit dem Namen Ebenbild als Vorbild und Erzeuger desselben belegt wird; ebenso ist auch der Geist Herr, indem er vom Herrn den Namen hat, von dem er auch gegeben wird, und der Herr heißt von dem Ebenbilde Geist, da von ihm selbst Gott ein Geist genannt wird . . . Aber deßwegen darf man nicht drei Götter, nicht drei Herrn und nicht drei Geister annehmen; sondern man muß in der Gemeinschaft der Namen die Einheit der Dreieinigkeit erkennen . . . Es ist aus Allem offenbar, daß der Geist in dem Wort und das Wort in dem Geist ist, indem die der Gottheit nach bestehende Einheit nicht getheilt wird. Denn die Annahme der drei Namen zählt die Trinität auf und bezeichnet sie, die Bezeichnung durch Einen Namen hingegen gibt die Einheit der Trinität zu erkennen, wie die Stelle: „von ihm und durch ihn und in ihm ist Alles" (Rom. 11, 36), die Eigenthümlichkeiten des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes in Einen Ausdruck vereinigt. Denn es ist Ein Gott, von dem Alles, und Ein Herr Jesus Christus, durch den Alles, ebenso Ein heiliger Geist, in dem Alles . . . Darum wird durch jene Worte: „In Gott leben wir und bewegen wir uns und sind wir" (Act. 17, 23), deutlich die Eigenthümlichkeit des Geistes in Gott angedeutet... Er verleiht Jenen, die seiner theilhaftig werden, Fortdauer ihres Daseins. Ja in ihm leben wir wieder, da wir vorher wegen der Trennung von ihm zerstört waren[2]. Und weil der Geist Christi Geist und aus Gott ist, wie Paulus sagt (Rom. 8, 9), so hat, wie Einer, der von einer Kette das eine Ende erfaßt hat, auch das andere Ende zugleich an sich zieht, auch der, welcher den Geist an sich gezogen hat, wie der Prophet sagt, auch den Sohn und den Vater an sich gezogen...[3], denn es kann auf keine Weise eine Scheidung oder Trennung erdacht werden, so daß der Sohn ohne den Vater verstanden würde oder der Geist geschieden würde vom Sohne[4]. Es erhellet Eine und dieselbe Wirkung Gottes durch den Sohn in dem Geiste, und die Trinität

---

[1] Auch als der Herr sagte: „Ich will den Vater bitten, und er wird euch einen andern Tröster geben" (Jo. 14, 16), wird er als unser Tröster angedeutet. Darum trägt auch die Benennung Tröster nicht wenig zum Beweise der Majestät des heiligen Geistes bei. C. Eun. 3. 3. I. 273/4. Vgl. c. Eun. 2. 28. I. 265 b. (heidnische Philosophie).

[2] C. Eun. 5. I. 309. [3] Ebenso vom Vater und Sohne.

[4] Ep 38, 4. (v. tot.) III. 118 d.

unterliegt keiner Trennung (1. Cor. 12, 4 . . .)[1] Im Sohne erkenne den Vater, im Vater verherrliche den Sohn; hüte dich, zu trennen, was nicht getrennt werden kann. Denn wenn du auch wolltest, so wird es doch nicht getrennt. Denn wenn sich auch die Häretiker zerreißen, so wird doch nicht die Trinität zerrissen; sie ist, was sie ist, wenn es Anderen auch nicht gefällt. Verflochten ist die Trinität und sie muß verehrt werden in Einer und ewiger Herrlichkeit, sie stellt überall Eine und dieselbe einzige Gottheit dar, unzerreißbar, untheilbar, unzertrennbar, Alles erfüllend, Alles umfassend, in Allem existirend, schaffend, regierend, heiligend und belebend. Jenes göttliche und höchst bewunderungswürdige Band zerreißt nicht, wie geschrieben steht (Eccl. 4, 12): „Die dreifache Schnur wird nicht zerreißen" . . ., denn da Alles von Gott durch Jesus Christus im Geiste gewirkt wird, so sehe ich die ungetrennte Wirkung des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Und darum sind Tempel Gottes und des Sohnes und des heiligen Geistes alle Heiligen, in denen wohnt Eine Gottheit und Eine Herrschaft und Eine Heiligkeit des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes wegen der Einen Heiligung der Taufe[2]. Nachdem Moyses erklärt, daß durch das Wort die Werke gemacht worden seien, zeigt er, daß sie durch den Geist lebendig gemacht worden, nämlich in der Schöpfung des Menschen nach dem Ebenbilde. Wie könnte also getrennt werden, was untrennbar ist, nämlich das Wort Gottes und der Geist aus Gott durch den Sohn? Wenn du nicht an den Geist glaubst, so glaubst du auch nicht an den Sohn; höre den Paulus, welcher sagt, daß unsere Gestaltung nach Gott durch den Geist vollendet werde (2. Cor. 3, 18 . . .). Durch das Wort also und durch den Geist ist das nach dem Ebenbilde Geschaffene[3]. In der lebendigmachenden Kraft, durch welche unsere Natur aus diesem vergänglichen Leben in Unsterblichkeit umgewandelt wird, ist die Kraft des Geistes mit dem Vater und Sohne verbunden und in vielem Anderen, wie in den Begriffen gut, heilig, ewig, weise, gerecht, herrschend, mächtig . . .[4] Sehen wir, daß die einzige Wirkung des Vaters und Sohnes und des heiligen Geistes in nichts verschieden oder ungleich ist, so müssen wir nothwendig aus der Identität der Wirkung auf die Einheit der Natur schließen. Auf gleiche Weise heiligt, macht lebendig, erleuchtet, tröstet und thut Alles dergleichen der Vater und der Sohn und der heilige Geist. Und Niemand soll ausschließlich dem heiligen Geiste die Kraft zu heiligen beilegen, wenn er hört, wie der Erlöser im Evangelium für seine Jünger zum Vater spricht: „Vater, heilige sie in deinem Namen" (Jo. 17, 17). Auf gleiche Weise aber wird alles Uebrige den Würdigen vom Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste verliehen, nämlich alle Gnade und Kraft, Führung, Leben, Tröstung, Umwandlung zur Unsterblichkeit, Uebergang zur Freiheit und was sonst noch Gutes bis zu uns gelangt... Somit beweist die Identität der Wirksamkeit in Vater und Sohn und heiligem Geiste deutlich die vollkommenste Gleichheit der Natur[5]. Wie soll

[1] C. Eun. 5. I. 306. Vgl. De Sp. s. 16. 37. III. 30/31. (Der heilige Geist ist bei jeder Wirksamkeit mit dem Vater und dem Sohne verbunden und von ihnen untrennbar.)
[2] C. Eun. 5. I. 317 d. e. [3] C. Eun. 5. I. 307/8. [4] Ep. 189. 5. III. 278 d.
[5] Ep. 189. 6. 7. III. 280 d. e. Vgl. C. Eun. 4. I. 294 a . . . Der Sohn wird unsere Weisheit und Heiligung . . .

eine Verschiedenheit der Wesenheit in der Trinität sein, in der Eine Identität der Wirkung sich findet?[1] Denn der Vater thut nichts ohne den Sohn, und der Sohn nichts ohne den Geist[2].

2. Ueber die Benennungen[3] der göttlichen Personen sagt Basilius: Aber auch der Geist ist genannt worden Ebenbild des Sohnes und Finger Gottes und Geist Gottes und Wort und Geist des Mundes und der gute, rechte und herrschende Geist und Geist der Macht; und Herr und Gott heißt der Geist Gottes, wie auch das Wort (Ps. 32, 6). Denn wenn zugleich mit Gott und dem Worte der Geist die Mächte des Himmels befestigt, wie kann er von ihnen getrennt sein, er, durch welchen die, welche ihn empfangen haben, Tempel Gottes sind (1. Cor. 3, 16), der auch der Geist des Mundes genannt und als Ursache der Schöpfung mit dem Worte dargestellt wird; der Alles wirkt, wie Gott, wie er will, nach den Worten des Apostels (1. Cor. 12, 11): Der Geist der Kindschaft, die Ursache der Freiheit, der, wo er will, Göttlichkeit wehet?[4] Er heißt heilig, wie der Vater heilig und der Sohn heilig ist. Der Creatur ist die Heiligkeit von Außen beigebracht; bei dem Geiste aber ist die Heiligkeit eine Mitergänzung der Natur. Darum wird er nicht geheiligt, sondern heiligt. Er heißt gut, wie der Vater gut ist und wie der gut ist, der aus dem Guten geboren ist, dessen Wesenheit Güte ist. Er heißt gerecht, wie Gott der Herr gerecht ist (Ps. 91, 16), weil er die Wahrheit und die Gerechtigkeit selbst ist und sich wegen der Unveränderlichkeit der Natur weder auf diese noch auf jene Seite sich wendet oder hinneigt. Er heißt Tröster, wie der Eingeborne[5]. Diese sind nun die Namen, welche die Erhabenheit der Natur bezeichnen; wie aber sind die Wirkungen des heiligen Geistes? . . . Wie Gott das Wort Schöpfer des Himmels ist, so verleiht auch der heilige Geist den himmlischen Mächten Festigkeit und Beständigkeit in der Tugend. Und ferner sagt Job: „der Geist des Herrn, der mich gemacht" (33, 4) . . ., indem er, wie ich glaube, nicht von der Schöpfung, sondern von der Vollendung der menschlichen Tugend spricht . . . Wie der Herr selbst denen, die ihn aufgenommen haben, die Macht gegeben hat, Kinder Gottes zu werden (Jo. 1, 12), so ist auch der heilige Geist der Geist der Kindschaft. Und wie unser Herr der wahre Lehrer ist . . . (Matth. 23, 10), so hat der Herr selbst bezeugt, daß der heilige Geist Alle belehre, die an den Namen des Herrn glauben (Jo. 14, 26). Und wie vom Vater gesagt wird, daß er die Wirkungen unter die, welche des Empfanges der Wirkungen würdig sind, vertheile, und von dem Sohne, daß er die

---

[1] C. Eun. 5. I. 360 a. b. c. [2] C. Eun. 5. I. 304 c. d.

[3] „Die Namen sind in Gebrauch bei den Menschen zur Erkenntniß und Unterscheidung der Wesenheiten, oder auch der Dinge, und des über die Wesenheiten Erkannten." C. Eun. 5. 4. I. 316 d.

[4] C. Eun 5. 3. I. 314 d. Vgl. c. Eun. 5. I. 315.

[5] De Sp. s. 19. 48. III. 40 d. e. — Basilius citirt auch den Origenes als Zeugen für die Gottheit des heiligen Geistes: und wiederum in den Commentaren, in denen er den Brief an die Römer auseinandersetzt, sagt er: „Die heiligen Kräfte sind fähig der Gottheit des Eingeborenen und des heiligen Geistes"; nachdem er vorher gesagt hatte, Origenes habe nicht in allen Punkten vom heiligen Geiste ganz richtige Ansichten gehabt: (ἄνδρα οὐδὲ πάνυ τε ὑγιεῖς περὶ τοῦ πνεύματος τὰς ὑπολήψεις ἐν πᾶσιν ἔχοντα). De Sp. s. 29. 73. III 61 d.

Aemter oder Dienste nach den Würden der Dienste austheile, so auch wird vom heiligen Geiste gesagt, daß er die Gnadengaben denen verleihe, welche des Empfanges der Gnadengaben würdig sind (1. Cor. 12, 4 . . .). Außerdem wird uns das Leben von Gott durch den Sohn im heiligen Geiste verliehen. Denn Gott macht lebendig, wie Paulus sagt: „Ich befehle dir vor Gott, der Alles lebendig macht" (1. Tim. 6, 13). Das Leben gibt euch Christus (Jo. 10, 27): „Meine Schafe hören meine Stimme und ich gebe ihnen das ewige Leben." Auch durch den Geist werden wir lebendig gemacht, wie Paulus sagt (Rom. 8, 11): Der Christus von den Todten auferweckt hat, wird auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt[1]. Wegen der Gleichheit des Wesens und des ihm entsprechenden Wirkens der göttlichen Personen sagt der hl. Basilius: Der Prophet führt ein die Person des Vaters, an den die Juden glaubten (Jes. 6, 1 u. 9), der Evangelist die des Sohnes (Jo. 1, 1. Jo. 12, 39), Paulus die des Geistes (Act. 28, 25. 26), indem sie den, welcher erschienen ist, gemeinschaftlich Einen Herrn Sabaoth nennen[2].

Er mag, sagen sie, verherrlicht werden, aber nicht mit dem Vater und dem Sohne. Welchen vernünftigen Grund aber haben sie . . ., denjenigen der gemeinschaftlichen Ehre zu berauben, welcher überall mit der Gottheit vereint ist, im Bekenntnisse des Glaubens, in der Taufe, der Erlösung, in den Wirkungen der Wunder, in der Einwohnung in den Heiligen und bei den Wohlthaten gegen die Untergebenen? Denn es gibt gar kein Geschenk, das ohne den heiligen Geist zur Creatur gelangen könnte . . .[3] Er macht lebendig mit Gott, der Alles lebendig macht, er gibt mit dem Sohne das Leben (Rom. 8, 11. Jo. 16, 27). Wie also werden wir den Geist von der lebendigmachenden Kraft ausschließen und mit einer Natur verbinden, die selbst des Lebens bedarf?[4]

---

[1] C. Eun. 3. 4. I. 275.

[2] C. Eun. 5. I. 301. Vgl. c. Eun. 5. I. 308 d: wir beweisen, daß die Wirkungen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes dieselben sind. Basilius sagt, aus der Gleichheit des Wesens und der Wirkungen, sowie aus der Unbegreiflichkeit erhelle die Gottheit des heiligen Geistes. Die Benennung Christi ist ein Bekenntniß des Ganzen, sie bezeichnet sowohl Gott, der gesalbt hat, und den Sohn, der gesalbt ist, und den heiligen Geist, der die Salbung ist. Darum müsse unverletzlich bewahrt bleiben die Ueberlieferung, die in der lebendigmachenden Gnade gegeben worden. Cfr. De Sp. s. 14. 31. Vgl. 5. I. 311.

[3] Vgl. De Sp. s. 28. 70. III. 59 c. d.

[4] De Sp. s. 24. 55. 56. III. 48. Fortf. unten. — ἐπινοία wird essentia und proprietas unterschieden; ἐπίνοια = notio = metaphysische Erkenntnißweise. C. Eun. I. 5. 216 (u. Anm. dazu). κατ' ἐπίνοιαν bezeichnet bei Basilius dasselbe, was in der Scholastik bei den Eigenschaften Gottes unter distinctio rationis ratiocinatae, quae habet fundamentum in re, verstanden wird. Während Eunomius Nominalist ist (um zu beweisen ingeneratio = substantia in Gott, nicht von Außen), ist Basilius gemäßigter Realist. (Vgl. *Fr. Egger*, Propaedeut. theol.-phil. I. 1. p. 234. Brix. 1878.) n. 6: Aber was jener Begriff sei, möchte ich ihn fragen; ob dieser Name gar nichts bedeute und ein Schall sei, der zwecklos aus dem Munde fällt. Aber so etwas kann nicht der Begriff sein, sondern das kann vielmehr Thorheit und Unsinn genannt werden. (Wenn der Begriff mit dem Tone der Stimme untergehe, dann lohne es sich der Mühe, falsche Begriffe auszusprechen). Vgl. c. Eun. 2. — 9. I. 244 e. Nicht auf dem Schalle der Luft, sondern auf dem Sinne der angedeuteten Gegenstände beruht die Frömmigkeit. C. Eun. 2. 27. I. 263 e. — Absolute Namen bedeuten die Sache, res, πρᾶγμα (z. B.

§ 3. Die beiden Productionen in Gott.

1. Die Zeugung des Sohnes.

Für die Darlegung unserer übernatürlichen Beziehung zu Gott ist nothwendig die Kenntniß des Ausgangs der zweiten und dritten Person[1].

Der hl. Basilius spricht in seiner Homilie „Im Anfang war das Wort" über den Ausdruck „Wort" und sagt, es sei am geeignetsten, um die göttliche Zeugung auszudrücken. Warum sagte er Wort? Um anzuzeigen, daß es aus dem Geiste (ἐκ τοῦ νοῦ) hervorging. Warum Wort? Weil es ohne Leiden geboren ist. Warum Wort? Weil es das Ebenbild des Erzeugers ist, indem es den Erzeuger ganz in sich darstellt, durch nichts davon getrennt und doch für sich selbst vollkommen, wie auch unser Wort das Bild unseres Gedankens ganz in sich darstellt . . . Wort also nannte er ihn, um dir die mit keiner Empfindung verbundene Zeugung des

Mensch), relative eine Beziehung, relatio, σχέσις (Sohn); darum sagt auch Basilius: Wenn das Ungezeugte ein Name ist, ist es nicht Substanz, denn Namen bezeichnen die Substanzen, sind aber nicht Substanzen. C. Eun. 4. 2. I. 283 e. Der Name Vater hat dieselbe Bedeutung, wie ungezeugt, außer daß er auch den Begriff des Sohnes einschließlich durch das Verhältniß andeutet (gegen den Ausdruck ingenitus c. Eun. I. 5. I. 215 a; nicht die Erforschung . . ., was er sei, sondern das Bekenntniß, daß er sei, verschafft uns das Heil . . . n. 15; also müssen wir fragen, wie er sei, . . . das bedeutet aber nicht das Wesen n. 16. — Ueber „ungezeugt": c. Eun. 28. 29. 31. I. 265 b. c. d. 268 d. 257 c.).

[1] Denn „gerade die große Bedeutung, welche die Proprietäten der einzelnen Personen durch unsere Adoption zu Kindern Gottes für uns erlangen, gibt auch den Appropriationen von göttlichen Eigenschaften ihren hohen Werth und einen besonders tiefen Sinn." Vgl. Scheeben, Mysterien S. 138. — Die Mittheilung der göttlichen Natur vom Vater an den Sohn durch die Zeugung findet in der weiteren Mittheilung derselben durch die Liebe an den heiligen Geist ihren Weg in die Creatur, so daß also der heilige Geist, wie als Resultat der Einheit von Vater und Sohn, so als Vermittler der diesem Verhältnisse nachgebildeten Einheit Gottes mit der Creatur erscheint. . . . S. 137. Es gibt nach der Offenbarung in Gott zwei Arten von Productionen als Ausfluß der göttlichen Fruchtbarkeit, das Licht der Erkenntniß strahlt aus in dem Abglanz eines unendlichen Ebenbildes (als Abglanz, Wort, Bild), die Gluth der göttlichen Liebe lodert auf in einer unendlichen Flamme (Flamme, Aspiration, Pfand). . . . S. 57. — Die innere Production Gottes muß etwas von dem producirenden Subject reell Verschiedenes hervorbringen, damit es wirkliche Production sei; weil aber Gott actus purus ist, kann das Product nicht etwas Hinzukommendes sein. Daraus folgt, daß einem andern Subjecte die eigene Vollkommenheit, d. h. seine Wesenheit mitgetheilt werden muß, und da das Subject noch nicht existirt, so wird es durch Mittheilung der Wesenheit producirt. Nun ist aber der Inhaber und Träger der Natur eine Hypostase, der Inhaber und Träger einer vernünftigen Natur eine Person, hat also Bewußtsein ihrer Wesenheit und des Besitzes (Genuß und Besitz), freie Selbstbestimmung, Selbstständigkeit, Selbstzweck (nicht letzter Zweck) — Gott hat die Persönlichkeit im absoluten Sinne; — darum sind die Producte der göttlichen Productionen wahre Personen, die als solche von der producirenden dadurch verschieden sind, daß sie dieselbe Natur auf verschiedene Weise besitzen. Weil bei Gott der formale Begriff der Hypostase nicht mit der Singularität und Totalität der Substanz und Natur zusammenfällt, folgt aus der Mehrheit der Hypostasen nicht eine Mehrheit der Natur, sondern bloß eine auf der Mittheilung beruhende Verschiedenheit im Besitze derselben untheilbaren Natur. Daher ist die göttliche und menschliche Hypostase ähnlich insofern, als in Gott verschiedene Besitzer derselben Natur sich finden, und unähnlich, weil die Verschiedenheit des Besitzes nicht auf Mehrheit des Objectes, sondern auf Verschiedenheit der Mittheilung desselben Objectes beruht. . . . S. 77. — Wie die einzelnen Personen in Gott wesentlich relativ sind, so auch ihre Namen.

Vaters anzudeuten und dich das vollkommene göttliche Wesen des Sohnes zu lehren . . .[1] Der Sohn ist das natürliche und wesentliche Bild Gottes[2]. Das Wort, sagt Basilius, das im Menschen ist, ist nicht der Mensch, und es wird auch nicht gesagt, daß es bei ihm ist, sondern in ihm. Denn es ist nicht lebendig und nicht für sich bestehend, aber das Wort Gottes ist Leben und Wahrheit. Und unser Wort, sobald es ausgesprochen ist, ist nicht mehr; aber was sagt vom Worte Gottes der Psalm? „In Ewigkeit, o Herr, besteht dein Wort im Himmel" (Ps. 118, 89)[3].

Die zweite Person ist gezeugt und Sohn, weil sie Wort der ersten ist, und die dritte Person ist deßhalb nicht gezeugt und nicht Sohn, weil sie nicht das Wort der ersten Person ist[4]. Hören wir hierüber unseren Kirchenvater: „Vater ist, der dem Anderen nach der Aehnlichkeit seiner eigenen Natur Ursprung gewährt, Sohn, der von einem Anderen durch Zeugung Ursprung hat;"[5] es ist die Zeugung des Sohnes wahre Zeugung, aber nicht auf menschliche Weise, sondern auf unaussprechliche und unbegreifliche Weise: „zur Aehnlichkeit der Substanz werden wir geführt durch die Benennung des Zeugens". Der Sohn, welcher sein Dasein aus dem Vater durch Geburt hat und der Natur nach den Vater in sich darstellt, hat als Ebenbild die vollkommenste Gleichheit und behält als Geborener oder Sohn die gleiche Wesenheit bei[6]. Der Sohn heißt und ist das gezeugte Bild und der Abglanz

---

[1] II. 136. Vgl. *Petav.*, De Trin. l. 7. c. 14. n. 4 u. 6.

[2] Jedes Wort ist ein Bild und Gleichniß der erkannten Sache, in den geschaffenen Dingen ein Accidens (expressio intentionalis), in Gott aber: perfecta nativitas perfectam imaginem praestat. *S. Hilar.*, De Trin. l. 7.; in Gott ist darum auch das Product Person, im Geschöpfe sind die Acte blos Accidentien.

[3] Contra Sabell. 1. II. 190.

[4] So der hl. Thomas und alle Theologen nach ihm. Controverse ist nur, warum allein auf die intellectuelle Production der Begriff der Zeugung paßt.

[5] Schluß von 22 c. Eun. II. I. 258. Ibid. n. 23 ἀπαθὴς αἰτία.. Vgl. c. Eun. I. 25. Zeugung ist die Hervorbringung eines lebenden Wesens aus der Substanz des Andern in die Aehnlichkeit der Natur: origo viventis a vivente per principium conjunctum, quae naturae in re producta similitudinem parit. Cfr. *S. Thom.* 1. 27. 2. (also dreifaches Moment: 1) Leben des Zeugenden und des Gezeugten, 2) die Zeugungskraft als Princip, 3) Aehnlichkeit der Natur. Vgl. *Petav.* l. c. l. 7. c. 14. n. 1. — Die Zeugung in Gott ist das vollendete Ideal aller Zeugung. Vgl. Eph. 3, 14. 15. *S. Thom.*, C. gent. l. 4. c. 11. Zu: in similitudinem naturae, vgl. *Franzelin*, p. 435 th. 31: ultima particula debet accipi in sensu formali (ut ajunt), non solum sensu materiali, h. e. oportet non solum esse similitudinem aliunde, sed ex ipso modo processionis. (Cfr. sqq.) *S. Thom.* 1. 35. 2. Intellectus ex ipsa natura sui actus intelligendo producit expressam similitudinem rei intellectae, voluntas volendo ex natura sui actus non similitudinem rei amatae producit, sed inclinationem ad rem amatam et complacentiam in illa. Cfr. *Franzelin*, l. c. Unser natürliches Verhältniß zu Gott erklärt sich aus der Schöpfermacht Gottes, die Gnade der Kindschaft aus der Zeugungskraft in Gott. Idee und Motiv der Adoptivkindschaft ist darum die natürliche Sohnschaft. Die Lehre von der Zeugung des Sohnes gibt uns darum allein den Schlüssel zum Verständnisse unserer Erhebung zu Kindern Gottes und um uns über das übernatürliche Verhältniß aufzuklären, hat Gott uns das Innere der Dreifaltigkeit geoffenbart. Vgl. Scheeben, Mysterien S. 135.

[6] C. Sabell. 4. II. 193. — Was aus Einem ist, ist entweder auf dem Wege der Schöpfung, wie jenes: Ein Gott Vater, aus dem Alles (1. Cor. 8, 6) oder auf dem Wege der Zeugung . . .: ich bin aus dem Vater ausgegangen . . . (Jo. 19, 28),

der Herrlichkeit Gottes und die Weisheit und Macht und Gerechtigkeit Gottes, nicht wie eine Beschaffenheit noch Fähigkeit (ἕξις: ἐπιτηδειότης), sondern lebendige und wirkende Wesenheit und Abglanz der Herrlichkeit Gottes. Darum stellt er auch den Vater ganz in sich dar, er, der Abglanz seiner ganzen Majestät . . .; er war mit dem Vater, von dem er auch die Ursache seines Daseins (αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως) hat [1]. Er besitzt aber gleiche Würde und gleiche Macht mit dem Vater [2]. Ihre Wesenheit ist gleich, weil der Sohn von dem Vater nicht durch einen Befehl geschaffen, sondern aus seiner Natur geboren, nicht von dem Vater losgetrennt wurde, sondern, indem jener vollkommen blieb, vollkommen ihm entstrahlte [3]. Es sollen diejenigen . . ., denen die Wahrheit ein wenig am Herzen liegt, die körperlichen Vergleichungen fahren lassen und aufhören, die Begriffe von Gott durch materielle Vorstellungen zu beflecken, dagegen der uns von dem heiligen Geiste überlieferten Lehre von Gott folgen, und . . . eine der Gottheit würdige Zeugung sich denken, nämlich ohne Empfindung, ohne Scheidung, ohne Trennung, ohne Zeit und in dem ausstrahlenden Glanze des Lichtes zur göttlichen Zeugung sich führen lassen [4]. An Größe kann der Vater nicht größer genannt werden als der Sohn, weil er körperlos ist, nicht der Zeit nach, nicht der Würde nach . . . und nicht als Urheber (αἴτιος), sonst wäre er auf gleiche Weise größer als wir, weil er auch unser Urheber ist [5]. Seine Vaterschaft reicht so weit als seine Ewigkeit. Darum hat der Sohn, weil er von Ewigkeit ist und immer war, niemals zu sein angefangen, sondern so lange der Vater ist, ist der Sohn [6]. Gott das Wort ist ausgegangen von Gott, und aus Gott

---

aus dem Mutterschoß vor der Morgenröthe habe ich dich gezeugt . . . (Ps. 109, 3), oder auf natürlichem Wege aus ihm, wie unsere Thätigkeit aus uns oder der Glanz der Sonne aus ihr." C. Eun. 5. I. 298 b.

[1] C. Eun. 2. 17. I. 252; jeder Vater ist Ursache und jeder Sohn verursacht c. Eun. 4. 2. I. 282 b. Cfr. 1. 23. I. 234 e. Unterschied: Ursache opp. Verursacht.

[2] Cfr. c. Eun. 1. 25. I. 236 c. Ueber principium, αἰτία, ἀρχή vgl. Hergenröther, a. a. O. S. 60 Anm. Der Vater ist nach Basilius die προκαταρκτικὴ αἰτία, de Sp. d. 16; ἀρχή, c. Sabell. 4. II. 192. Cfr. Ep. 38. 5; ἐπεὶ οὖν ἐστιν ἄναρχον φῶς ὁ πατήρ, ep. 52. 2. III. 145. Ἀρχὴ μὲν τοῦ πατρὸς οὐδεμία, ἀρχὴ δὲ τοῦ υἱοῦ ὁ πατὴρ, μέσον δὲ τούτων οὐδέν c. Eun. 2. (Ist auch ἀρχηγὸς καὶ αἴτιος aller Dinge die Gottheit der Sohn [also auch der Charismen, die durch den Geist in den Menschen sich ergießen], so ist er doch nicht der erste Ursprung und nicht ohne Ursprung. Cfr. *Petav.* l. 3. c. 15.) Diese aber, weil die Ursprungslosigkeit im Vater Ewigkeit heißt (ἄναρχον· ἀίδιον), sagen, daß Ursprungslosigkeit dasselbe sei wie Ewigkeit, und weil der Sohn nicht ungezeugt ist, bekennen sie nicht, daß er ewig ist. Aber es ist doch ein sehr großer Unterschied; denn ungezeugt wird genannt, was weder Ursprung (ἀρχή) seiner selbst, noch auch Ursache des Daseins (αἰτία) hat; ewig aber, was dem Sein nach älter ist als alle Zeit. Wenn auch der Sohn nicht ungezeugt ist, ist er doch ewig. C. Eun. 2. 17 cfr. 18. u. Anf. v. 20; cfr. I. 253.

[3] C. Sabell. 4.

[4] Wie das Wesen der Künste, das von den Lehrern ganz auf die Schüler übergeht . . . C. Eun. 2. 16. I. 251. Der Evangelist Johannes lehre (in princ.) ein ewiges Dasein, eine leidensloſe Zeugung (ἀπαθὴς γέννησις), Verbindung mit dem Vater, Hoheit der Natur; durch das Wort (im Anfang) „war" (das Wort), habe er zum Ursprung geführt. Cfr. c. Eun. 2. II. 15. I. 250 c. d. u. 249 b., 252 Schluß: nicht ein Mal, sondern vier Mal habe er „war" gesagt. C. Eun. 4 I. 282.

[5] C. Eun. 4. I. 289; vgl. c. Eun. 4 I. 280.

[6] C. Eun. 2. 12. I. 247 b.

ist die Weisheit gezeugt [1]. Aber wie der Glanz jedes Lichtes gezeugt wird aus dem Lichte, aber nicht zu einer bestimmten Zeit, sondern ohne Zeit, von Ewigkeit zugleich mit dem Lichte, denn es ist das Licht nicht ohne Glanz, so wird auch der Sohn, als Abglanz nicht zu irgend einer Zeit, sondern ebenfalls von Ewigkeit sein, da Gott ein Licht ist (Ps. 35, 10. Dan. 2, 22...)[2]

Was werden wir also sagen? Daß der Sohn des guten Vaters gut ist, daß aus dem ungezeugten Lichte das ewige hervorstrahlt, daß aus dem wahren Leben die lebendigmachende Quelle hervorkam, und daß aus der Selbstkraft die Kraft Gottes entsprang [3].

2. Der Ausgang des heiligen Geistes.

Was wir von dem Sohne sagten, lehrt Basilius, nämlich daß man ihn als besondere Person bekennen müsse, dasselbe haben wir auch von dem heiligen Geiste zu sagen . . . Der Vater ist, da er das vollkommene und nichts bedürfende Sein in sich selbst hat, die Wurzel und der Quell des Sohnes und des heiligen Geistes [4]. Die Gemeinschaft der Natur des heiligen Geistes werde auch daraus bewiesen, daß von ihm gesagt wird, er sei aus Gott, nicht wie Alles aus Gott ist, sondern aus Gott hervorgegangen, nicht durch Zeugung, wie der Sohn, sondern als Geist seines Mundes. Aber der Mund ist ebenso wenig ein Glied, als der Geist ein sich auflösender Hauch, sondern der Mund muß auf Gott geziemende Weise und der Geist als lebendige Wesenheit, in deren Gewalt die Heiligung ist, verstanden werden, so daß die Gemeinschaft daraus wohl angedeutet wird, die Weise aber des Daseins unaussprechlich bleibt . . . Er wird auch Geist Christi

---

[1] Vgl. c. Eun. 2. 5. I. 241 c. Vgl. c. Eun. 4. I. 288 a. (Christus als Mittler).

[2] C. Eun. 4. I. 281.

[3] C. Eun. 2. 27. I. 264 b. — Die griechischen Väter machen einen Unterschied in der processio ἀμέσως und ἐμμέσως. Daher jener bekannte und berühmte Ausdruck: der Vater bringe διὰ τοῦ υἱοῦ, per Filium, durch den Sohn, den heiligen Geist hervor und dieser gehe aus vom Vater durch den Sohn. Diese Proprietät erwähnt auch Basilius (siehe unten und ep. 52. 4. III. 146. — Wenn der Geist früher ist als Gott, ist er nicht aus Gott. Wenn er aber aus Gott ist, wie ist er dann älter als der, aus dem er ist.... Aber auch nicht früher als der Eingeborene, denn nichts in der Mitte ist zwischen dem Sohne und Vater —). Auch stellt er als τὸ χαρακτηριστικόν des Sohnes im Unterschied vom Geiste auf, daß er μόνος μονογένως vom Vater ausgehe. „Der Sohn aber, der den vom Vater ausgehenden Geist durch sich selbst und in sich selbst bekannt macht, hat allein auf Art des Eingebornen aus dem unerzeugten Lichte erglänzend, keine Gemeinschaft gemäß dem Begriff, der Eigenthümlichkeit mit Vater und heiligem Geiste?" (μονογένως dort = μόνος ἐκ μόνου, *Petav.* 7. 11. 3; über μονογενής bei Basilius vgl. *Petav.* 7. 11. 4). Es bezeichnet μονογενής also bei Basilius (und Gregor) den Ursprung vom Einzigen, nicht des Einzigen. (An anderen Stellen verwerfen sie diese Erklärung, so c. Eun. 2. 20. I. 256, cfr. 21 e. u. 4. 1. 287 c. — μονογενὴς γὰρ οὐχ ὁ παρὰ μόνου γενόμενος, ἀλλ' ὁ μόνος γεννηθεὶς ἐν τῇ κοινῇ χρήσει προσαγορεύεται.) — (Vgl. *Nyss.*: 3 Lichter). (προσεχῶς, ἀμέσως = μονογένως, οὐ μονογένως = ἐμμέσως.) Vgl. noch de fide II. 132. C. Eun. 5. 2. I. 314 b. c. S. oben S. 151 Anm. Mit Zahleinheit bezeichnet Basilius zwei- oder dreimalige Setzung, die er ausschließt: vgl. ep. 141. 1 u. besonders de Sp. s. 18. Vgl. Scheeben, Dogm. I. n. 844 u. 850. — Kleutgen, l. c. S. 344. Hergenröther, a. a. O. S. 52 ff. *Petavius* l. 7. c. 4. n. 11. sqq. — C. Eun. 1. 19. I. 231. Eun. 2. sub fin.

[4] C. Sabell. 4.

genannt, als der Natur nach mit ihm verbunden ... Daher verherrlicht nur der Geist allein den Herrn auf eine würdige Weise ... (Jo. 16, 14 ...) Als Tröster[1] stellt er in sich selbst die Güte des Tröſters, von dem er gesandt ist, dar und zeigt in seiner eigenen Würde die Majestät dessen, von dem er ausgegangen ist. Die Verherrlichung ist theils eine natürliche, wie die Herrlichkeit der Sonne das Licht ist, theils eine von Außen her, welche aus freiem Willen mit Beurtheilung den Würdigen verliehen wird. Und diese ist wieder zweifach: „denn ein Sohn (Mal. 1, 6) ehret seinen Vater und ein Knecht seinen Herrn". Von diesen also ist eine Verherrlichung knechtisch und wird jene, welche knechtisch ist, von der Creatur geleistet, die andere, welche sozusagen bei ihr wohnt (häuslich), wird vom heiligen Geiste erwiesen (die übernatürliche Liebe ...)[2]

Die Pneumatomachen läugneten die Consubstanzialität des heiligen Geistes, weil sie glaubten, daß dieselbe nur aus der Zeugung hervorgehen könne[3]. Hiergegen nun wendet sich unser Kirchenvater: „Wenn bei Gott kein durch Sprache sich äußerndes, sondern ein lebendiges und bestehendes Wort ist, das Alles gemacht hat, so ist auch in Gott kein Geist, welcher zerfließt, keine Luft, die sich auflöst, sondern eine heiligmachende, wesentliche und selbstständige Kraft." Wenn der Geist auch nicht Sohn genannt werde, sagt er, sei es doch offenbar, daß er aus Gott sei ..., denn auch dieser Name („Geist seines Mundes", Ps. 32, 6) genügt, um sein Dasein aus Gott zu beweisen. Denn weder der Sohn noch die Zeugung ist der Gottheit eigenthümlich, sondern nur ein menschliches Gleichniß; auf gleiche Weise aber auch der Name „Geist". Diesen hat die göttliche Schrift vom göttlichen Geiste gebraucht, um zu zeigen, daß er auf andere Weise aus Gott ist, denn es durfte durch denselben vergleichenden Ausdruck (Sohn nämlich) nicht auch der Geist bezeichnet werden; weil der Ausgang des Geistes aus Gott nicht Zeugung genannt ist, darum läugnest du dieses Hervorgehen des Geistes aus dem Munde Gottes, und weil er nicht Sohn genannt wird, glaubst du auch nicht, daß er der Geist (πνεῦμα, Hauch) des Mundes Gottes sei, sondern meinst, daß er ein Werk der Hände Gottes sei, und während du die menschlichen Beispiele verachtest, stößest du die göttlichen Lehren um, welche durch dieselben erläutert werden, der du die göttlichen Lehren mit Furcht hättest hören müssen, und was gesagt wird, mit frommem Sinne aufnehmen, nicht aber Thörichtes ersinnen gegen die Frömmigkeit. Gott erzeugt nicht wie ein Mensch, er erzeugt aber wahrhaft und bringt als aus ihm Erzeugtes das Wort hervor, aber nicht ein menschliches, er bringt aber in Wahrheit das Wort aus sich hervor. Und den Geist sendet er durch den Mund aus, nicht auf menschliche Weise, da auch der Mund Gottes nicht körperlich ist; und doch ist auch der Geist aus ihm, nicht anderswoher ...; frage nicht, warum der Sohn nicht Geist genannt sei, und

[1] Vgl. Scheeben, Mysterien § 30.

[2] De Sp. s. 18. 46 sqq. III. 38 sqq. Das Folgende bezieht sich bereits auf die Thätigkeit nach Außen, die in innerem Zusammenhang steht mit dem innergöttlichen Verhältniß. — Petavius fehlte dadurch, daß er nicht genug das Verhältniß der hypostatischen Relation zu uns betont hat. S. Scheeben, Dogmatik S. 604 Anm. Vgl. Schwane, a. a. O. S. 223.

[3] C. Eun. 5.

nicht vom Geiſte, warum nicht Sohn ... Der Sohn Gottes iſt eine heilige Frucht aus dem Heiligen, eine ewige aus dem Ewigen, der Ausſpender des heiligen Geiſtes zur Herſtellung und Geſtaltung der Schöpfung. Wer den Sohn wegnimmt, hat damit den Anfang der Schöpfung aller Dinge weggenommen ... wer den Geiſt läugnet, hat damit die Vollendung[1] deſſen, was gemacht wird, weggenommen. Denn Alles, was wird, wird durch die Ausſendung und Mittheilung des Geiſtes. Was aus Gott hervorgeht, das geht nicht in der Zeit hervor, obſchon er die Geſchöpfe in der Zeit hervorbringt. Das Wort iſt immer, es war auch früher, als es von Moyſes gleichſam menſchlicher Weiſe redend aufgeführt wurde, um die durch dasſelbe gemachte Schöpfung nach menſchlicher Weiſe zu erklären. Der Geiſt iſt immer, noch bevor Moyſes in körperlicher Weiſe ſeine Einhauchung und Mittheilung beſchrieb, indem er die Belebung durch ihn beſchrieb[2].

Baſilius lehrt ferner, „daß, wie der Sohn ſich zum Vater verhält, ſo der Geiſt zum Sohne“[3]. Darum iſt auch der Sohn Gottes Wort, das Wort des Sohnes aber der heilige Geiſt. „Denn er trägt Alles durch das Wort ſeiner Kraft“ (Hebr. 1, 3). Und da er das Wort des Sohnes iſt, ſo iſt er auch das Wort Gottes. „Das Schwert des Geiſtes ..., der da iſt das Wort Gottes“ (Eph. 6, 17). Das Wort Gottes aber iſt ein lebendiges und wirkſames Wort. Denn hüte dich, zu menſchlichen Gleichniſſen hinabzuſteigen, ſondern überall mußt du etwas Größeres von Gott denken,

---

[1] Ueber die Eigenthümlichkeit aus der zeitlichen Wirkſamkeit und dem darin eingeſchloſſenen Begriffe der Gabe vgl. *Petav.* l. 8; über τελείωσις vgl. *Petav.* l. 8. c. 5. Cfr. l. 7. 13 22 u. oben S. 52 ff.

[2] C. Eun. 5. 306/7.

[3] Daraus und dem Folgenden erhellt auch, daß Kloſe l. c. S. 41 ff. mit Unrecht behauptet: Als Grundurſache des heiligen Geiſtes ſtellt Baſilius allein den Vater auf. Nur in ſeiner Polemik gegen Eunomius, einer ſeiner erſten Schriften, könnte es ſcheinen, als wolle er Vater und Sohn zugleich als Princip des heiligen Geiſtes aufſtellen (mit Berufung auf c. Eun. 2. p. 270 n. 271, Sabell. p. 196, ep. 125, de Sp. s. 3. 18). — Baſilius lehrt: das Wort „durch den“ hat das Bekenntniß der urſprünglichen Urſache (τῆς προκαταρκτικῆς αἰτίας), es wird aber nicht genommen zum Tadel der wirkenden Urſache (τοῦ ποιητικοῦ αἰτίου). De Sp. s. 8. 21. III. 18 e. Dieſe Wörter „aus dem“ und „durch den“ ſind nicht normgebende, ſondern ſolche, die die Hypoſtaſen unterſcheiden. De Sp. s. 5. 7. III. 6 d. S. S. 160. — Bezüglich der Entſcheidung des Nicänums bemerkt er: Nicht was brüderliche Verwandtſchaft hat, wird ὁμοούσιος genannt, ... ſondern, wenn das Princip und was aus dem Princip iſt, derſelben Natur iſt, werde es ὁμοούσιος genannt. Ep. 52. 2. II. 143. Wenn ich aber geſagt habe, Eine Subſtanz, hüte dich, zwei anzunehmen, die aus Einer hervorgegangen ſeien, ſondern den vom Vater als Princip für ſich ſtehenden Sohn, nicht den Vater und Sohn aus Einer Natur, die über ihnen ſtehe. Denn wir nennen ſie nicht Brüder, ſondern bekennen ſie als Vater und Sohn. Identität der Subſtanz iſt aber in ihm, weil der Sohn aus dem Vater nicht durch Befehl, ſondern von Natur gezeugt iſt. C. Sabell. 8. II. 192. Da der Sohn und Geiſt nicht Brüder ſind, ſo folgt daraus, daß nach der Lehre unſeres Kirchenvaters der Eine Urſprung des Anderen iſt. Vgl. *Petav.* l. 7. c. 4. n. 11 cfr. 12 u. 13. Argumentatio, quae ex eo probat, ὁμοούσιον esse unum alteri, quoniam ex eo oritur, communis est omnium Graecorum Latinorumque Patrum, qui adversus Arianos inde Filii aequalitatem et cum Patre identitatem, ut sic dicam, asseverant. *Petav.* 7. 4. 13. Vgl. *Franzelin.*, Paralipom. tract. de SS. Trinitate Rom. 1876 (exam. doctrin. Macar. Bulgakow. ... et Joseph Langen).

indem du das Beispiel des Wortes nur zur Erklärung der Einen Wirkung gebrauchest. Warum wird der Geist nicht Sohn des Sohnes genannt? nicht, als wenn er nicht aus Gott durch den Sohn wäre, sondern damit die Trinität nicht aufgefaßt werde als eine unendliche Menge, und man von ihr glaube, sie habe Söhne aus Söhnen, wie dieß bei Menschen der Fall ist... Aber du sagst: Wenn der Sohn Gottes Bild ist, das des Sohnes aber der Geist, und wenn der Sohn das Wort Gottes ist, der Geist aber das Wort des Sohnes, warum heißt dann nicht der Geist Sohn des Sohnes? Denn dieses starken Beweises bedientest du dich zur Gottlosigkeit. Denn du befiehlst ihn entweder als Sohn oder als Creatur aufzufassen. Und weil er nicht Sohn genannt worden ist, nennst du ihn mit gotteslästerischem Munde Creatur . . . Wir sagen also: wenn Einer gesagt hätte: „Sohn aus dem Sohne", hätte er die göttliche Dreieinigkeit in den Verdacht einer Vielheit bei den Menschen gebracht. Darum verkündigte der Apostel deutlich, der Geist sei aus Gott, indem er sagt: Wir haben den Geist, der aus Gott ist, empfangen (1 Cor. 2, 12). Er hat aber auch klar gezeigt, daß er ausgegangen ist durch den Sohn, denn er hat ihn wie des Sohnes, so Gottes Geist genannt, und ihn den Geist (νοῦν) Christi genannt, wie er auch Gottes Geist und des Menschen Geist gesagt hat. Aber den Ausdruck Sohn des Sohnes vermied er, damit Ein Vater sei und immer Vater bleibe, und ewig sei, was er ist; und Ein Sohn, der durch ewige Zeugung gezeugt wird, der ohne Anfang zugleich mit dem Vater der wahre Sohn Gottes ist und immer ist, was er ist, Gott, das Wort und Herr, und Ein heiliger Geist, wahrhaftig heiliger Geist, wie geschrieben steht, „der mit dem Vater und Sohne zugleich verherrlicht und Geist des Mundes vom Propheten David genannt wird" (Ps. 32, 6)[1]. Wie könnte getrennt werden, was untrennbar ist, nämlich das Wort Gottes und der Geist aus Gott durch den Sohn?[2]

Warum muß der Geist, sagt Basilius an der berühmten Stelle des dritten Buches gegen Eunomius[3], wenn er der Würde und dem Range nach der Dritte ist, auch der Natur nach der Dritte sein? Daß er an Würde die nächste Stelle nach dem Sohne annehme, lehrt [vielleicht][4] die fromme Ueberlieferung, aber eine dritte Natur zu gebrauchen, sind wir weder aus der Schrift belehrt worden, noch kann das aus dem früher Gesagten mit irgend welcher Folgerung geschlossen werden. Denn wie der Sohn der Ordnung nach die nächste Stelle nach dem Vater einnimmt, weil er von ihm ist, und

[1] C. Eun. 5. I. 304 sqq.

[2] Vgl. De Sp. s. 18. τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ τῷ πατρὶ συναπτόμενον, wörtlich auch *S. Jo. Damasc.* Cfr. ep. 38. 4 (Kette). — Die griechische Auffassung ist die organische, ex Patre per Filium, wobei die Mittelstellung des Sohnes betont wird (Scheeben, Dogmatik I. n. 877), die lateinische die persönliche (ebenda I. n. 882). Vgl. Kleutgen, § 4 über Pers. — *Franzelin.*, Th. 22. 23. *S. Thom.*, De pot. qu. 8. — Vgl. noch *S. Bas.*, De Sp. s. 17. 43. — Wie der Sohn zum Vater, so verhalte sich der heilige Geist zum Sohne. De Sp. s. 18. 46. (Geist Christi.)

[3] C. Eun. 3. 1. I. 272. Vgl. Conc. *Flor.* s. 20. Mansi t. 31. p. 732. Cfr. p. 559. 560. Ueber den Text vgl. *Perrone*, De Trin. c. 5. n. 346. *Petav.* l. 7 de Trin. c. 3.

[4] Die eingeklammerten Stellen sind die von den Griechen gefälschten.

zwar der Würde nach, theils weil er seinen Ursprung und seine Ursache (ἀρχὴ καὶ αἰτία) in diesem hat, deßhalb, weil er sein Vater ist, und weil wir durch ihn Zutritt haben und Zugang zu Gott dem Vater, nicht aber der Natur nach auf ihn folgt, weil die Gottheit in Beiden Eine ist, so erhellet auch, wenn auch der heilige Geist dem Range und der Würde nach die nächste Stelle nach dem Sohne einnimmt [um auch dieses zuzugeben], dennoch hieraus, daß aus diesem nicht folge, er habe eine andere Natur. Wie, ist aber nicht offenbar gefährlich, den Geist von Gott zu trennen? Da einestheils der Apostel ihn uns in Verbindung mit Gott nennt, und ihn bald Christi, bald Gottes Geist nennt . . . (Rom. 8, 9. 1 Cor. 2, 12), und anderntheils der Herr ihn den Geist der Wahrheit nennt; denn er ist die Wahrheit und geht von dem Vater aus (Jo. 15, 26)[1].

Um den Ausgang des heiligen Geistes zu erklären, bedient sich Basilius, wie wir gesehen, des Gleichnisses der Hauchung, der äußeren und hervorgebrachten Rede (ähnlich wie es auch zur Erklärung der Person des göttlichen Wortes geschieht). Diese Art des Ausgangs ist aber nur uneigentlich zu fassen. Daß kein Vergleich aus den geschaffenen Dingen genommen wird zur Erklärung des Ausgangs des heiligen Geistes, wie dieß bezüglich der Production des Sohnes geschieht, die Zeugung genannt wird, ist nicht zu verwundern, da diese Production der Gottheit allein eigenthümlich ist[2]. Basilius sagte darum: „auf unaussprechliche Weise gehe er aus dem unaussprechlichen Munde hervor". Hast du schon Alles erforscht? sagt er. Hast du Alles in den Gedanken der Theilung unterworfen? Hast du nichts unerforscht gelassen? Alles erfaßt mit deinem Geiste? Alles mit der Fassungskraft umschlossen? Weißt du, was unter der Erde und weißt du, was in der Tiefe ist? Ruhmrede der Dämonen ist es: „Alles ermaß ich: das Meer — und das Sandkorn hab' ich gezählt." Wenn du aber Vieles nicht weißt und unendlich Mal mehr das Unerkannte als das Erkannte ist, warum gestehst du nicht auch mit Allen, ohne Scham und Gefahr, die Unwissenheit betreffs der Weise des Daseins des heiligen

---

[1] C. Eun. 2. 34. I. 271 b. (Es sind drei parallele Sätzchen, vgl. dazu Franzelin.) Daß aus der verschiedenen Weise des Ursprungs der zweiten und dritten Person nichts gegen die Identität des Wesens gefolgert werden kann, begründet Basilius trefflich in folgender Weise: Wenn das, was verschiedenen Ursprung des Daseins hat, auch verschiedenes Wesen hat, dann sind nicht einmal die Menschen unter sich gleichen Wesens, denn anders entstand Adam, aus Erde gebildet, anders Eva, aus der Rippe gemacht, anders Abel, nämlich aus Geschlechtsverbindung, anders der, welcher aus der Jungfrau Maria allein geboren wurde. C. Eun. 4. I. 283. c. Vgl. Scheeben, Mysterien (Appendix) S. 173 ff. Cfr. c. Eun. 1. 15. p. 227. 228. Schwane, a. a. O. S. 206.

[2] Daher im Griechischen die vielen Ausdrücke für die Bezeichnung des Ausgangs des heiligen Geistes: προβολή, ἐκπόρευσις, ἐκφοίτησις, πνοή, προιέναι, προκύπτειν, προχεῖσθαι (ἔκφυσις, ἀναβλάστησις bei *Dionys.*), im Lateinischen: processio, spiratio; προβολή = prolatio. Vgl. *Petav.* 7. 10. 4. Von Vielen wird der Ausdruck προβολή verworfen als körperlich. So sagt Basilius, Ep. 52. 3. III. 146: Nicht ist getheilt auf den Sohn die Substanz des Vaters, nicht ausfließend hat sie gezeugt und προβαλοῦσα, wie die Bäume die Früchte, sondern unbeschreiblich und unfaßbar für den menschlichen Gedanken ist die Weise der göttlichen Zeugung . . . (man müsse schließen, weil so das Sterbliche, darum das Sterbliche nicht so). — Der Name προβολή kann gleichwohl passend den Ausgang aus Gott bezeichnen. S. *Petavius* l. c.

Geiſtes? ... Der Sohn iſt vom Vater ausgegangen und der Geiſt geht gleichfalls von dem Vater aus. Der Sohn iſt aus dem Vater ausgegangen durch Zeugung, der Geiſt aber aus Gott ausgegangen auf geheimnißvolle und unausſprechliche Weiſe[1].

[1] C. Sabell. 6. u. 7. II. 195 sqq. (ausſchließlich hierüber *S. Athanas.*, Ad Serap). *S. Jo. Damasc.* l. 1. cap. 10: καὶ ὅτι μέν ἐστι διαφορὰ γεννήσεως καὶ ἐκπορεύσεως μεμαθήκαμεν· τίς δὲ ὁ τρόπος τῆς διαφορᾶς οὐδαμῶς. *S. Aug.* c. Marc. Arian. l. 3: Quid autem inter nasci et procedere intersit de illa excellentissima natura loquens explicare quis potest? Non omne quod procedit nascitur, quamvis omne procedat quod nascitur ... Distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio. — Die Ausdrücke für den heiligen Geiſt, welche vom Sohne auf ihn übertragen werden, müſſen beim heiligen Geiſte in einem minder ſpeciellen Sinne verſtanden werden. — Der Ausdruck Hauch πνοή, πνεῦμα für den Ausgang des heiligen Geiſtes iſt im Gegenſatz zur Zeugung des Sohnes gleichwohl der bezeichnendſte. Es liegt darin ausgedrückt die gegenſeitige Liebe von Vater und Sohn. Darum iſt die eigenthümlichſte und gebräuchlichſte Bezeichnung für die dritte Perſon πνεῦμα, spiritus, Geiſt. Die zweite Production in Gott vollzieht ſich nicht durch die Erkenntniß, ſondern durch die Liebe, ſie producirt deßhalb nicht ein Wort, ſondern eine Aſpiration der Liebe, nicht ein Bild einer ſich ſelbſt reflektirenden Perſon, ſondern ein Pfand, das zwei ſich liebende Perſonen, das Urbild und das Nachbild, mit einander verbindet. Die Liebe muß als wechſelſeitige betrachtet werden, wenn ſie als Blüthe und Frucht treibende erſcheinen ſoll. — Cfr. Conc. *Tolet. XI. S. Aug.*, De Trin. 7. 3 u. 8. 10. *S. Bern.*, Cant. cant. 8. 1—2. — Bei Gott iſt die Liebe identiſch mit der Güte des Weſens. Darum iſt das innere Product ihrer wechſelſeitigen Liebe ein reales Pfand, in welchem die Güte ihres Weſens ausſtrömt. Dieſes Pfand iſt identiſch mit den beiden Perſonen in dem, was ſie ſind und beſitzen, unterſchieden in der Art und Weiſe, wie ſie es beſitzen. Nur die Production des Wortes iſt wahre Zeugung, weil es kraft ſeiner eigenthümlichen Merkmale und Natur das Bild und Gleichniß des Hervorbringenden iſt. Dagegen der heilige Geiſt iſt nicht in Folge ſeines Ausgehens Bild und Ausdruck der Subſtanz deſſen, von dem er ausgeht, denn die Wirkung der Liebe iſt nicht Aehnlichkeit der Liebe mit dem Geliebten, ſondern Vereinigung und Band der Beiden. — In der Scholaſtik werden verbum und imago gegenübergeſtellt amor und donum (amor notionalis, nicht essentialis, donum im Verhältniß zur Creatur). Ceterum ita charitas vel amor aut dilectio Patris et Filii esse putandus est Spiritus sanctus, ut non ipsa sit essentialis charitas, qua invicem diligunt. ... Ut ... sapientiae nomen interdum absolute, alias autem relatione et adjuncta notione sumitur, sic etiam amor et charitas tum etiam spiritus. Quare charitas οὐσιωδής et essentialis non est Trinitatis persona certa, sed est ipsa divinitas, quae utique non una est persona, sed tres. Sed ut expressus ab utroque Patre ac Filio amor est sive mutuae dilectionis terminus, Spiritus sanctus proprie dicitur estque divinitatis tertia et ab aliis distincta persona. *Petav.* l. c. l. 7. c. 12. n. 5. — Die zweite Production iſt daher auch keine Bezeugung deſſen, was die producirende Perſon iſt in der Natur, welche dieſelbe beſitzt, ſondern der wechſelſeitigen Liebe. Die Natur wird durch die zweite Production nicht mitgetheilt per modum naturae (die Natur als Natur), denn die Natur als Natur wirkt nur in der Bezeugung deſſen, was ſie ſelbſt iſt, in der Ausprägung und Ausſtrahlung des Gleichbildes, in dem ſie ſich kund gibt. Die geiſtige Natur wirkt alſo als Natur nur in ihrer Erkenntniß, durch die ſie ſich in ſich ſelbſt reflektirt und ausſpricht, wie wir ja auch, wenn wir die Natur der geiſtigen Weſen beſtimmen, ſie ebenfalls als intellektuelle, nicht als wollende Weſen bezeichnen. Die dritte Perſon empfängt alſo die Natur zwar ebenſo nothwendig wie die zweite und in dieſem Sinne naturaliter, aber doch nicht per modum naturae, nicht in der Weiſe und auf dem Wege der Natur als ſolcher, ſondern in der Weiſe und auf dem Wege des Willens, der Liebe, der Gabe. — Weil aber der Geiſt von Gott οὐσιωδῶς ausgeht, iſt er ſelbſt nothwendig Gott, nicht aber necessitate formali, ſondern materiali, denn consubstantiale illi est, quidquid ejus est et quidquid est, quia Deus est. *S. Aug.* tr. 36 in Jo. *Rhaban. Maur.*, De

Das Ausgehen drückt aber den Urſprung auf dem Wege der Bewegung aus, die ſich in dem Erguſſe und der Hingabe des Lebens vom Vater und Sohne an den heiligen Geiſt vollzieht [1].

Die zeitliche Hingabe des heiligen Geiſtes an die Creatur iſt nun gleichſam die Fortſetzung der ewigen Hingabe, aus der er ſelbſt hervorgeht und die ſich in ihr vollzieht. Es könnte von der Ausgießung des heiligen Geiſtes nicht die Rede ſein, wenn er nicht ſelbſt ein Erguß der göttlichen Liebe und des göttlichen Lebens wäre. Weil der heilige Geiſt kraft ſeiner hypoſtatiſchen Eigenthümlichkeit die erſte und höchſte Gabe, iſt er zugleich die Quelle und das Ziel aller anderen Gaben, namentlich der übernatürlichen Gaben, welche Gott mit freier, gnädiger Liebe ſeinen Geſchöpfen ſpendet. Die erſte und höchſte Gabe, die Gott ſeinen Geſchöpfen zuwendet, iſt die Liebe, die er auf ſie überträgt und ſomit auch das unendliche Pfand, in dem dieſe Liebe niedergelegt iſt. Und durch dieſen erſten Erguß ſeiner ſelbſt, in dem er in ſeiner ganzen unendlichen Größe fluthet, tritt der Strom der überfließenden göttlichen Liebe auch nach Außen hervor, um die Geſchöpfe mit dem Reichthum ihrer Gaben zu überfluthen [2]; und dieſe Beziehung (der Gabe) zu der Creatur tritt namentlich hervor in dem Worte Geiſt als Band zwiſchen Gott und Geſchöpf,

---

Universo l 1. c. 3: Spiritus sanctus ideo praedicatur Deus quia ex Patre Filioque procedit et substantiam ejus habet. Neque enim aliud de Patre procedere potuit, quam quod ipse est Pater. S. *Petav.* 7. 14. 6. Cfr. 7. 14. 7 u. 7. 4. — Auf ſie geht die Natur nicht über, um ſich in ihr darzuſtellen und zu offenbaren; die beiden erſten Perſonen, die zeugende und die gezeugte, nehmen vielmehr ihre Natur kraft ihrer gegenſeitigen Liebe, um ſie in der dritten Perſon als das Pfand ihrer Liebe niederzulegen und dadurch ihrer Verbindung miteinander die Krone aufzuſetzen. Vgl. Scheeben, Myſterien: der Sohn geht hervor aus dem Schooße des Vaters, der heilige Geiſt aus dem Herzen des Vaters und Sohnes. — In welchem Sinne der heilige Geiſt Bild des Sohnes und Wort bei den Griechen genannt wird ſ. *Petav.* l. c. l. 7. c. 5. Da das Ausathmen prägnant das Ueberſtrömen, die Mittheilung des ganzen Lebens darſtellt, ſo bezeichnet der Name Hauchung (Geiſt = Odem, πνεῦμα, spiritus, Hauch = Lebensodem) in ſeiner vollſten Bedeutung auch den Ausgang der dritten Perſon als eine wahre Lebensmittheilung und folglich als einen perſönlichen Ausgang. Cfr. Ezech. 37, 4—9 (cfr. 2, 7). — Die Bedeutung von procedere am beſten (ex professo) bei *Albertus Magnus* in Summ. tr. 7. qu. 31. membr. 4. — Die Vereinigung, ſagt Baſilius, die er mit dem Vater hat, erkenne ich daraus, weil er von ihm ausgeht, und jene mit dem Sohne, weil ich höre: „Wenn Einer den Geiſt Chriſti nicht hat, iſt er nicht ſein" (Rom. 8, 9). C. Sabell. 6. II. 194. Ibid. p. 193. αἰτία alſo = πηγή vgl. oben und *Petav.* l. 7. c. 4. n. 4. πηγάζειν = ἐκπορεύεσθαι = ſubſtanzieller Ausgang. „Der lehrt und Alles in's Gedächtniß zurückführt, was er vom Vater gehört hat. Nun iſt aber in Gott hören dasſelbe was ſehen oder wiſſen, wiſſen dasſelbe wie ſein. . . ." Baſilius verſteht alſo die Ausdrücke hören, wiſſen, lernen von dem Ausgang und der ſubſtanziellen Production, ſo wie auch jene: „empfangen" oder „geben", erſteres alſo = hervorgebracht werden, letzteres = hervorbringen. Vgl. *Petav.* l. 7. c. 5. n. 4. l. 7. c. 9. n. 10. Er nennt Gott Quelle und Wurzel (πηγὴν καὶ ῥίζαν) des heiligen Geiſtes. Ferner ſagt er: Der Geiſt hat Gott zum Urheber, wie ſeine Quelle, aus der er hervorgeht. Aber er fügt bezeichnend hinzu: Er ſelbſt iſt die Quelle der genannten Güter. Aber der aus Gott Hervorgehende iſt für ſich beſtehend in beſonderer Hypoſtaſe — ἐνυπόστατον — das aus ihm Fließende aber ſind ſeine Thätigkeiten. Der Ausgang iſt nach der Lehre unſeres Kirchenvaters kein leerer Hauch, ſondern lebendige Kraft. Vgl. c. Eun. 5., de Sp. s. c. 16., hom. in Ps. 32.

[1] Ebenſo die verwandten Ausdrücke ἐκφοιτᾶν, προκύπτειν, προχεῖσθαι, ἐκβλύζειν, πηγάζειν (scaturire).

[2] S. Scheeben, Myſterien S. 103 ff.

Mittheilung der Liebesgluth und Gotteserkenntniß, eigener Lebenskraft, der Gott eigenthümlichen Heiligkeit [1].

Jede Gabe oder Schenkung geht aus von der Liebe oder dem Willen als ihrem eigenthümlichen Princip, die Liebe selbst ist die vorzüglichste Gabe. Darum wird denn auch der heilige Geist, der die Liebe und der Ausdruck und das Product der wechselseitigen Liebe ist, zuerst Geschenk Gottes genannt. Es ist eben etwas im heiligen Geist, weßhalb er Wille und Liebe genannt wird [2], weil er durch den Willen und die Liebe producirt wird.

Denn wenn wir Gaben empfangen, so begegnet uns zuerst der, welcher sie vertheilt, dann denken wir an den, der ihn gesandt hat, endlich erheben wir unseren Gedanken zu der Quelle und dem Urheber alles Guten [3].

Da nun der inneren Production auch die Sendung nach Außen entspricht, so wird gesagt, daß der heilige Geist gesandt werde, wenn er aus freier Liebe mit dem Gerechten vereinigt wird und die Liebe Gottes ausgegossen wird durch den Geist, der uns gegeben ist. Darum wird auch diese Sendung des heiligen Geistes Schenkung, er selbst Geschenk genannt.

Was jenen Hauch so kostbar macht, das ist die Würde der liebenden Personen, die Reinheit und Heiligkeit jener wechselseitigen Liebe. Ist auch der Vater und der Sohn heilig, so ist der heilige Geist es doch in besonderer

---

[1] Der Ausdruck exiit non quomodo natus, sed quomodo datus (*S. Aug.* de Trin. l. 5. c. 14) ist nicht erschöpfend, noch weniger als dandus creaturis aufgefaßt; als Pfand gegenseitiger Liebe kann es gesagt werden. Wesen der Gabe ist der Ausfluß der Liebe. — Quod donum i. e. spiritus non ex tempore sed ex aeternitate procedit. Sed quia sic procedebat, ut esset donabile, jam donum erat, et antequam esset, cui daretur. Aliter enim intelligitur, cum dicitur donum, aliter cum dicitur donatum. Nam donum potest esse et antequam donetur, donatum autem nisi cuilibet datum fuerit nullo modo dici potest. *S. Aug.* de Trin. l. 5. c. 15. Nach dem heiligen Augustinus unterscheidet sich der Ausgang des Sohnes und des heiligen Geistes dadurch, daß die Production des Sohnes Zeugung ist, weil er gezeugt ist, die des heiligen Geistes nicht Zeugung, weil er als donabilis aus dem Willen hervorgeht. Vgl. *Petav.* 8. 3. 1. Der heilige Augustinus stellt den Namen Geschenk als Eigenthümlichkeit des heiligen Geistes dar und gibt die Gründe an: de vera relig. l. 1. c. 55. de Fide et symb. l. 3. c. 9 u. 5. Enchirid. c. 37, de Trin. c. 15. Ut ex nomine quod utrique convenit utriusque communio significatur vocatur donum amborum Spiritus sanctus. *S. Ambros.*, De Trin. l. 5. c. 11. fin. S. Scheeben, Mysterien S. 90 Anm. (ungenügende Erklärung einzelner Väter und Theologen bei *Petav.* 7. 13). — Merkmal bezeichnet an sich nicht die Person, sondern ist mit dem Wesen zugleich. Nach Augustinus u. A. ist Gabe ein persönliches Merkmal des heiligen Geistes und nicht verschieden vom Ausgehen des heiligen Geistes, der gegeben wird. Während aber jene Sendung nach den Lateinern Austheilung geistiger Gaben, subjective Bereitwilligkeit (wirksames Princip) ist, bedeutet sie nach den Griechen objective Mittheilbarkeit der Substanz Gottes nach Außen (Ingredienz der übernatürlichen Zeugung). Vgl. Scheeben, Dogmatik n. 857. (Anstoß der Lateiner, weil Ausgehen = Wechselliebe, bei den Griechen = Ausstrahlung der Heiligkeit gegenüber der Ausstrahlung der Wahrheit = Wesen.) Vgl. Scheeben, I. 865. Vgl. *Franzelin* th. 36. p. 531. S. *Basil.*, C. Eun. 3. Anf. u. c. Eun. 5. I. 304.

[2] Darum beweisen Einzelne das Dasein der beiden Personen, die von demselben Princip ausgehen, daraus, daß Gott nie ἄλογος und nie ἀβούλητος gewesen. Cfr. *S. Greg. Nyss.*, C. Eun. l. 12: θέλημα τοῦ πατρός. (Von Einigen wird der heilige Geist Weisheit genannt. Den Grund s. bei *Petavius* 7, 12—6.)

[3] (Mit Bezug auf 1. Cor. 12, 4.) De Sp. s. 16. 37. III 31.

Weiſe. „Es iſt die Blüthe und der Duft der Heiligkeit des Vaters und des Sohnes, wie es die Blüthe und die Spitze ihrer Geiſtigkeit iſt. Mit Recht wird alſo ihm, als der die Heiligkeit der Anderen in ſich repräſentirenden Perſon, das Prädikat derſelben ganz vorzüglich angeeignet, wird er ſogar ſchlechtweg die Heiligkeit Gottes genannt oder die Heiligkeit des Vaters und Sohnes, nicht als wenn Vater und Sohn erſt durch ihn heilig würden, ſondern weil Beide in ihm ihre Heiligkeit offenbaren[1]. Denn gerade als Ausfluß der höchſten Geiſtigkeit Gottes, als deren Spitze und Blüthe, iſt die dritte Perſon weſentlich heilig, da die Heiligkeit im Grunde mit der ungeſchmälerten und in ihrer ganzen Reinheit ausgeſtalteten Geiſtigkeit zuſammenfällt. Ein anderer Grund, weßhalb die Heiligkeit als charakteriſtiſches Merkmal dargeſtellt wird, iſt der, weil das Heilige das erhabenſte, verehrungswürdigſte, ſomit das koſtbarſte Gut bezeichnet. Darum wird bei dem Geiſte die Heiligkeit betont, wie bei dem Sohne die Gleichheit mit dem Vater und bei dem Vater die Einheit.“[2]

Wenn die griechiſchen Väter nun das Prädikat der Heiligkeit des heiligen Geiſtes davon abzuleiten ſcheinen[3], daß er gerade die Heiligkeit der Creatur mittheile, ſo iſt dabei zu bemerken, daß doch dem heiligen Geiſte nur deßhalb die Kraft zu heiligen zukommt, weil er die Heiligkeit ſelbſt und die Heiligkeit, welche er mittheilt, nur eine Nachbildung ſeiner eigenen iſt. „Der heilige

---

[1] Das Beiwort „heilig“ wird nicht gebraucht, wenn ausdrücklich die Relation zum Vater und Sohn ausgedrückt iſt, z. B. Geiſt des Vaters; wenn dieß nicht der Fall iſt, wird geſagt: „Der heilige Geiſt“, zum Unterſchied vom Geiſte der Creatur.

[2] S. Scheeben a. a. O. Beſonders die lateiniſchen Väter ſtellen den Ausgang des Sohnes durch die Erkenntniß dem des heiligen Geiſtes durch den Willen gegenüber. S. *Petav.* l. 7. c. 12. 1. Vgl. *S. Aug.* tr. 15. in Jo.: Der heilige Geiſt ſei gleichſam die ſubſtantielle Liebe des Vaters und Sohnes und die conſubſtantiale Beider. Cfr. Conc. *Tolet. XI.:* Nec enim de Patre procedit in Filium vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque processisse monstratur, quia charitas sive sanctitas amborum esse cognoscitur. — *S. Aug.:* De Trin. l. 6. c. 5: Quapropter spiritus sanctus in eadem unitate substantiae et aequalitate consistit. Sive enim sit unitas amborum sive sanctitas sive charitas sive ideo unitas quia charitas sive ideo charitas quia sanctitas, manifestum est, quod non aliquis duorum est, quo uterque conjungitur, quo genitus a generatore diligatur generatoremque suum diligat. *Rich. Vict.,* De Trin. l. 6. c. 10: (Sp. s.) amorem esse communem ambobus. *S. Aug.,* De Trin. l. 15. c. 19: Et si charitas, qua Pater diligit Filium, et Patrem diligit Filius ineffabiliter communionem demonstrat amborum, quid convenientius quam ut illa charitas dicatur proprie, qui spiritus est communis ambobus. Hoc enim sanius creditur et intelligitur, ut non solus Spiritus sanctus charitas sit in illa Trinitate, sed non frustra proprie charitas nuncupatur propter illa quae dicta sunt. Sicut non solus est in illa Trinitate vel spiritus vel sanctus quia et Pater spiritus et Filius spiritus et Pater sanctus et Filius sanctus quod non ambigit pietas et tamen iste non frustra proprie dicitur spiritus sanctus. Quia enim est communis ambobus, id vocatur ipse proprie quod ambo communiter (das letztere aus *S. Ambros.,* l. in symb. Apost. c. 1). Cfr. *Petav.* l. 7. c. 12. n. 6.

[3] Cfr. de Sp. s. 16, de Sp. s. 9, de Sp. s. 18, ep. 214. Letztere Stelle citirt *Theorianus* in der legatio ad Armenos (ep. 591), ſ. *Petav.* 7, 13. 2. (Est enim τελείωσις idem, quod ἁγιασμός, quia sanctitas et gratia naturam complet ac perficit. Ita enim vocabulum istud interpretandum est apud Basilium ac ceteros.) Cfr. *Petav.* 7, 13. 22.

Geist," lehrt Basilius, „hat die natürliche Heiligkeit nicht durch Gnade empfangen, sondern als in seinem Wesen beruhend, darum erhält er auf eigenthümliche Weise die Benennung heiliger Geist." [1]

Zweites Kapitel.

Die Sendung des heiligen Geistes nach Außen.

„Du wirst aussenden deinen Geist" ... (Ps. 103, 30). Er nennt Sendung[2], sagt Basilius, die Herablassung zu seinem Werke, nicht den Uebergang von einem Orte zum anderen [3].

Da aber Ursprung und Ausgang nothwendig ist, damit von einer Person gesagt werde, daß sie ausgehe, wenn eine Wirkung anerkannt wird, die ihr

---

[1] Ep. 159. 2. III. 248 c. — Unsere Adoption wurzelt in diesem Ausgehen des heiligen Geistes: 1) mittelbar, weil sie im Ausgange des Sohnes vom Vater und dessen Verhältniß zum Vater gründet; 2) unmittelbar, weil die Mittheilung der göttlichen Natur in dem Geschöpfe nicht auf dem Wege der Natur, sondern auf dem Wege der Liebe, Gabe, der Freigebigkeit, von Gott ausgeht. In Bezug auf den Modus hat sie also ihr Ideal und ihren Möglichkeitsgrund mehr in dem Ausgange des heiligen Geistes, als dem Sohne. Ein weiterer Möglichkeitsgrund ist die herablassende Liebe zur Creatur (Ideal und Motiv in der wechselseitigen Liebe der beiden Personen). Somit hat die Gnadenordnung in dem innergöttlichen Processe eine zweifibrige Wurzel. S. Scheeben, Mysterien a. a. O.

[2] Die Sendung wird von einzelnen Vätern als ein solcher Ausgang dargestellt, als ob er bloß einerseits die Production und Zeugung des Sohnes sei und andererseits der Ausgang des heiligen Geistes. Andere dagegen stellen die Sendung so dar, als ob die Sendung nur von der zeitlichen Wirkung zu verstehen sei. Plurimum ad Trinitatis notitiam personarumque discrimen intelligendum missionis ratio pertinet ut recte Gaudentius his verbis exposuit (tr. 14): Dispensatio, inquit, salutis nostrae est quod mittens praedicatur et missus. Aliter enim credere mens humana non caperet Patrem Patrem esse et Filium Filium, et Spiritum sanctum Spiritum sanctum nisi distinctionem disceret ex nuncupatione mittentis et missi. *Petav.* 8. 1. 1. p. 241. 1. col. S. oben. — *Petav.* 8. 12. 422. 1. col. Eo enim ipso a Patre Filius mitti dicitur quo a Patre generatur. Si enim mitti in carnem solummodo deberet intelligi sanctus procul dubio Spiritus, nullo modo diceretur mitti qui nequaquam incarnatus est. Sed ejus missio ipsa processio est qua de Patre procedit et Filio. Sicut itaque Spiritus sanctus mitti dicitur, quia procedit, ita et Filius non incongrue mitti dicitur, quia generatur. *S. Gregor.* 6. hom. 26. Vgl. *S. Aug.* tr. in Jo. 26, 36: Ergo Domine Deus noster, Jesu Christe, missio tua incarnatio tua est. — Tr. 2 de cant. nov. c. 7, de Trin. l. 2. c. 2. 5. *S. Fulg.*, Ad Monim. l. 2. c. 6 ...: non localiter missus est Filius nec localiter mittitur Spiritus sanctus, sicut nec ipsius Patris est localis adventus ...; (miss. Sp. sancti) nostrae esse sanctificationis effectum. *S. Fulg.*, De Trin.: ipsa quippe apparitio missio est. *Petav.* 8. 15. 425. 2. col. — τὸ γὰρ πέμπεσθαι καὶ ἀποστέλλεσθαι τοῦτο σημαίνει ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ ὅπερ καὶ γεννῆσθαι καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς ἔχειν τὸ εἶναι (bei *Petav.* 8. 1. 3. 1. col.). Basilius verbindet Ausgang und Sendung miteinander: ὅτι ἀρχὴ καὶ αἰτία τῷ εἶναι αὐτὸν πατέρα καὶ ὅτι δι' αὐτοῦ ἡ πρόοδος καὶ ἡ προαγωγὴ πρὸς τὸν θεὸν καὶ πατέρα. c. Eun. 3. I. 272. Vgl. Hergenröther, a. a. O. S. 232.

[3] C. Eun. 5. I. 297 e. Nichts wird von sich selbst gesandt. C. Eun. 5. Vgl. *S. Greg. Nyss.* l. de deit. Filii et Sp. sancti. *S. Thom.* 1. 43. 2 ad 3: Missio includit processionem aeternam et aliquid addit sc. temporalem effectum. Habitudo enim divinae personae ad suum principium non est nisi ab aeterno. Unde gemina dicitur processio, aeterna sc. et temporalis.

als eigenthümlich zugeschrieben wird[1], so ist die Sendung nichts anderes als die ewige Production und Mittheilung der Natur, in welcher mit eingeschlossen ist, daß in der Zeit ein äußeres Werk erscheine[2]. Es gibt darum jedoch keine zwei getrennte Ausgänge des Sohnes und des heiligen Geistes, ein ewiger und ein zeitlicher, denn, sagt Basilius, nicht in der Zeit geht aus, was aus Gott ausgeht, wenn es auch in der Zeit seine Wirkungen entfaltet[3]. Daraus folgt, daß das Wesen der Sendung nicht auf der in der Zeit stattfindenden Wirkung beruhe, sondern von Ewigkeit ist, wiewohl der volle Begriff dann erst entsteht, wenn die zeitliche Wirksamkeit eintritt[4].

Insofern nun aber der heilige Geist nicht bloß Gnade wirkt (die erschaffene Gnade), sondern auch selbst Gnade (die unerschaffene Gnade) ist, haben wir in der Sendung nach Außen zwei Arten zu unterscheiden.

§ 1. Erste Art der Sendung.

1. Der heilige Geist als causa efficiens des übernatürlichen Lebens.

Wenn es auch nicht der heilige Geist allein ist, der durch die Gnade uns belebt und heiligt und durch uns wirkt und in uns wohnt, so wird doch dem heiligen Geiste zunächst die Gnadenmittheilung besonders zugeschrieben, weil das Einhauchen des göttlichen Lebens am klarsten in der Person hervortritt, welche in der That der persönliche Hauch desselben ist. Was also die Liebe des Vaters für uns beschlossen, was die Liebe des Sohnes für uns erworben, wendet uns zu der heilige Geist, der die Liebe selbst ist, welche der Vater zum Sohne und der Sohn zum Vater trägt (2. Cor. 1, 22). Durch ihn vollzieht Gott unsere Annahme an Kindesstatt[5].

---

[1] *Petav.* 8. 1. 8.

[2] Missio nihil aliud est quam aeterna productio communicatioque naturae, in qua illud est, ut in tempore opus aliquod externum appareat. *Petav.* 8. 1. 10. Nobis constat veram ac propriam missionis rationem neque solam esse sempiternam intimamque processionem unius ex altera personae neque solam efficientiam externam, quae nec illi, quae mitti dicitur personae, tribuitur, sed ambo illa consentire ac concurrere, ibid. 8. 1. 7. 426. col. 1.

[3] C. Eun. 4: οὐκ ἐν χρόνῳ τὸ προῖον ἐκ τοῦ θεοῦ προείσει καὶ ἐν χρόνῳ τὰς ἐνεργείας ἀποδιδῷ. Darum *Calecas.* c. 5: ἐξ οὗ καὶ δῆλον μὴ εἶναι δύο προόδους τοῦ ἁγίου πνεύματος τὴν μὲν ἄχρονον, τὴν δὲ ἔγχρονον, bei *Petav.* 8. 1. 10. 429. col. 1.

[4] Sequitur actionem vel substantiam . . . missionis non in tempore fieri, sed ex aeterno, quamvis non absoluta completaque ratio missionis illius, quam quaerimus, existat, antequam externum aliquid in tempore factum fuerit. *Petav.* 8. 1. 11. (Es gibt eine innere (geistige) und äußere (sinnliche) Sendung.) Sicut diversis nominibus significatur Pater et Filius et Spiritus sanctus, ita etiam diversis rebus significari potuerunt, quamvis inter eos nulla sit separatio aut diversitas. Wegen der gemeinsamen Thätigkeit wird zuweilen gesagt, daß die gesandte Person von sich selbst gesandt werde. Syn. *Tolet. XI.*, Magist. sent. 15. dist. *S. Thom.* in IV. p. 33. a. 8. *S. Aug.* l. 4. de Trin. c. 21: Quemadmodum cum memoriam meam et intellectum et voluntatem nomino, singula quidem nomina ad res singulas referuntur, sed tamen ab omnibus tribus singula facta sunt, nullum enim horum trium nominum est, quod non et memoria et intellectus et voluntas mea simul operata sunt. Ita Trinitas simul operata est vocem Patris et carnem Filii et columbam Spiritus sancti, cum ad singulas personas haec singula referantur. S. *Petav.* 8. 1. 14. col. 431.

[5] S. Scheeben, a. a. O.

Alles Gute, was von der göttlichen Macht zu uns kommt, nennen wir ein Werk der Gnade ... Fragen wir aber, ob bloß von dem heiligen Geiste die Schenkung der Güter ausgehe und so zu den Würdigen gelange, so werden wir wiederum von der Schrift dahin geführt, daß wir glauben, daß der eingeborne Gott der Urheber und Verursacher der Verleihung des Guten sei, das der heilige Geist in uns bewirkt[1]. Der Geist wird erwähnt (in der Schrift) als Urheber und Herr des Lebens[2]. Welches aber die Kraft und Natur des Geistes sei, wird offenbar und klar daliegen, wenn wir bei uns erwägen, wie er die Heiligen und alle vernünftige Creatur umfaßt und durch seinen Willen führt, denn er hat sich der ganzen Menge der himmlischen Mächte und der Menge der Gerechten mitgetheilt. Das Leben, welches der heilige Geist der Wesenheit eines Anderen mittheilt, das wird nicht von ihm getrennt, sondern, wie sowohl die Wärme, welche mit dem Feuer verbunden ist, als auch die, welche dieses dem Wasser oder irgend einem anderen solchen Dinge mittheilt, Wärme des Feuers ist[3], ebenso hat auch er nicht nur in sich selbst das Leben, sondern auch diejenigen, welche seiner theilhaftig werden, leben, wie es Göttern geziemt, weil sie ein göttliches und himmlisches Leben haben. Darum ist bei ihm Alles vollkommen: Liebe, Freude, Friede, Sanftmuth, Güte, Weisheit, Einsicht, Rath, Schutz, Frömmigkeit, Kenntniß, Heiligung, Erlösung, Glaube, Wunderwirkungen, Gaben, zu heilen, und was diesem ähnlich sein mag. Nichts Hinzugekommenes hat er in sich, sondern er hat Alles ewig, als Geist Gottes und als von ihm ausgegangen, da er ihn zur Ursache wie zur Quelle seines Daseins hat und von ihm ausfließt. Aber auch er selbst ist die Quelle aller der erwähnten Güter. Allein, was aus Gott ausfließt, das hat Bestehen, was aber von dem Geiste ausgeht, das sind seine Wirkungen. Diesen heiligen Geist hat reichlich in uns ausgegossen Gott durch Jesus Christus, ausgegossen, nicht geschaffen, geschenkt, nicht gemacht, gegeben, nicht geschaffen. Ich sage ebendasselbe mit gleichbedeutenden Ausdrücken, weil du von allen Seiten fest sein mußt[4]. Der heilige Geist, gleichwesentlich von Natur, hat Alles (mit dem Sohne und dem Vater): Güte, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Leben. Wie die Wärme nicht getrennt werden kann vom Feuer und der Glanz nicht vom Lichte, so kann auch nicht vom Geiste die Heiligung, Belebung, die Güte, die Geradheit getrennt werden ...[5] Dieser erfüllt die Engel, erfüllt die Erzengel, heiliget die Gewalten, macht Alles lebendig[6]. Die Creatur dient, der Geist macht frei, die Creatur bedarf des Lebens, der Geist ist, der lebendig macht ...[7] Wie muß man ihn also nennen? Heiliger Geist, Geist der Wahrheit, der von Gott gesandt wird, durch den Sohn mitgetheilt wird,

---

[1] Ep. 38. 4. I. 117 c.

[2] De Sp. s. 13. 39. III. 24 b. c. d. (Vgl. das Vorhergehende.)

[3] Die Natur des Feuers ...: es geht über zu dem Entzündeten und ist ganz bei dem Besitzenden. Hom. in 40 Mart. 8. II. 155 c. (Wie das Feuer von Natur, nicht durch den Willen, erwärmt ...) C. Eun. 2. 30. I. 267 b.

[4] C. Eun. 5. Schluß I. 321/2.

[5] Nach der Lehre des hl. Basilius entspricht also die äußere Wirksamkeit dem inneren Wesen.

[6] Hom. de fide II. 132. [7] Ep. 159. 2. III. 248 c.

nicht einen Diener, sondern heilig, gut, herrschend, lebendigmachenden Geist...[1] Basilius nennt den Geist den Geist des Lebens, der uns befreit hat vom Gesetze der Sünde[2]. Wir glauben, sagt er, an den heiligen Geist und widersprechen unserem eigenen Bekenntnisse! Wir rufen ihn als Urheber des Lebens an und verachten ihn als Mitknecht! Wir haben ihn empfangen mit dem Vater und Sohn und verachten ihn als Theil der Creatur![3] Er selbst ist, der gesucht wird, und er selbst, der Erkenntniß seiner selbst verleiht. Wie wir aber auch aus den göttlichen Schriften von ihm gelernt haben, ist er es selbst, der die Heiligen zu Heiligen macht und das göttliche Leben denen schenkt, die von ihm Gott erbitten[4].

Durch jene Worte: In Gott leben wir und bewegen wir uns und sind wir (Act. 17, 23), wird offenbar des Geistes Eigenthümlichkeit in Gott angezeigt . . . In ihm leben wir wieder, die wir vorher wegen unserer Trennung von ihm verderbt waren[5]. Wenn im Wasser (der Taufe) die Gnade ist, so ist sie nicht aus der Natur des Wassers selbst, sondern aus der Gegenwart des heiligen Geistes. Denn die Taufe ist nicht die Ablegung des Schmutzes des Körpers, sondern Angelobung eines guten Gewissens vor Gott (1. Petr. 3, 21 . . .). Durch den heiligen Geist wird uns gegeben Versetzung in's Paradies, Aufsteigen zum Himmel, Rückkehr zur Kindschaft, wird Freimuth gegeben, Gott unseren Vater zu nennen, das Theilhaftwerden an der Gnade Christi, der Name eines Kindes des Lichtes, die Theilnahme an der ewigen Herrlichkeit, und, um mich kurz auszudrücken, die Erlangung der ganzen Fülle des Segens sowohl im gegenwärtigen als zukünftigen Leben[6].

2. Der heilige Geist als causa efficiens der Heiligkeit.

Wiewohl alle Wirkungen der drei göttlichen Personen gemeinsam sind, so schreibt doch Basilius dem heiligen Geiste die Heiligung der Geschöpfe als persönliches Merkmal zu[7]. Im neunten Hauptstück seines Buches über

---

[1] C. Eun. 3. 6. I. 277 d. e. [2] De Sp. s. 28. 69. III. 58 d

[3] Gegen die, welche die Doxologie verwarfen. De Sp. s. 28. 70. III. 59 c.

[4] S. oben. Basilius nennt die Kirche die Braut Christi, die durch Adoption die Tochter des Königs geworden ist. In Ps. 44. 11. I. 168. Vgl. c. Eun. 5. I. 309/10. Vgl. De Sp. s. 16. 39. III. 33. — Die Ordnung und Leitung der Kirche, geschieht sie nicht offenbar und ohne Widerspruch durch den heiligen Geist? (1. Cor. 12, 28.) Denn diese Ordnung ist gemäß der Austheilung der Gaben des heiligen Geistes vertheilt (Apostel, Propheten, Lehrer . . .) De Sp. s. 30. 77. III. 66 d.

[5] C. Eun. 5. I. 311 e. Ep. 8. 11. III. 88 c.

[6] Vgl. De Sp. s. 15. III. 29. 30. . . . Wenn das Unterpfand so herrlich ist, wie wird erst das Vollkommene sein! Und sind die Erstlinge so groß, wie wird erst die Vollendung des Ganzen sein! — Vgl. Schluß von c. 13. III. 25 c. — Es gibt kein Geschenk, das ohne den heiligen Geist zur Creatur gelangt, da nicht ein einfaches Wort in den Vertheidigungen für Christus Jemand sagen kann ohne Hülfe des Geistes... (s. oben). De Sp. s. 24. 55. III. 47. 48. — Vgl. Ep. 200. Schluß III. 298 und Schluß von Ep. 202.

[7] Certum est enim diversarum Personarum proprietates ab iis nonnunquam denominationem sortiri, quae in rebus creatis Personae operantur, vel ex relatione earum ad effectus, qui in tempore a Deo proficiscuntur nec immerito, quum operationes ad extra in proprietatibus internis et personalibus habent fundamentum. Ita Spiritus sanctus dicitur τελείωσις perfectio, ut ait S. Basilius (Sp. s. 16: προκαταρκτικὴν αἰτίαν — δημιουργικήν — τελειωτικήν) . . . Ejusmodi appellationes

den heiligen Geist bespricht er die „bestimmenden Begriffe über den Geist, welche der Lehre der Schriften folgen". Wer wird nicht, sagt er, wenn er die Benennungen des Geistes gehört hat, im Geiste erhoben und erhebt nicht seine Gedanken zur höchsten Natur? Denn er ist Geist Gottes genannt worden und Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht (Jo. 15, 26), der rechte Geist, der leitende Geist. Heiliger Geist, das ist sein eigenthümlicher und besonderer Name, ein Name, der am meisten das körperlose und von aller Materie reine und unzusammengesetzte Wesen bezeichnet. Wer das Wort „Geist" hört . . ., muß in seinem Gedanken zum Höchsten fortschreiten und sich nothwendig ein verständiges Wesen denken, ein Wesen von unendlicher Kraft . . . und von den Gütern, die es hat, reichlich mittheilend [1]. Zu ihm wendet sich Alles, was der Heiligung bedarf, ihn begehret Alles, was tugendhaft lebt, durch seine Anhauchung wurde Alles gleichsam erfrischt und unterstützt, um zu dem ihm eigenen und natürlichen Ziele zu gelangen. Er ist der Ursprung der Heiligung, das geistige Licht, das jedem vernünftigen Wesen zur Erforschung der Wahrheit gleichsam eine gewisse Erleuchtung von sich selbst verleiht [2]. Nichts erlangt Heiligkeit, außer durch die Gegenwart des heiligen Geistes. Den Engeln hat also das schaffende Wort, der Schöpfer aller Dinge, ihr Dasein gegeben; der heilige Geist aber hat ihnen die Heiligkeit verliehen [3], denn nicht als Kinder sind die Engel erschaffen worden und dann, allmählig durch Uebung vollendet, sind sie so würdig geworden, den Geist zu empfangen, sondern in der ersten Gestaltung und zugleich gleichsam durch Vermischung mit ihrer Substanz haben sie die Heiligkeit erhalten. Darum können sie nicht leicht zur Bosheit sich wenden, da sie sofort mit der Heiligkeit wie durch Eintauchung in eine Farbe gestärkt worden sind und die Festigkeit in der Tugend und die Beharrlichkeit durch die Gnade des heiligen Geistes empfangen haben [4]. Denn die reinen und vernünftigen und überirdischen Kräfte sind heilig und werden so genannt, indem sie aus der vom heiligen Geiste verliehenen Gnade Heiligkeit erlangt haben . . . In der Schöpfung derselben denke ich mir als erste Ursache der Geschöpfe den Vater, als schöpferische den Sohn, als vollendende den heiligen Geist, so daß die dienstbaren Geister durch den Willen des Vaters sind, durch die Thätigkeit des Sohnes in das Dasein gerufen und durch die Gegenwart des heiligen Geistes vollendet werden. Die Vollendung der Engel aber ist ihre Heiligkeit und die Beharrlichkeit in derselben. Und Niemand möge glauben, daß ich drei ursprüngliche Hypostasen annehme oder die Thätigkeit des Sohnes eine unvollkommene nenne. Denn es ist nur Ein Anfang der Dinge, welcher durch den Sohn schafft und im Geiste vollendet. Ferner hat weder der Vater,

convertibiles et synonymae, quae Spiritui sancto tribuuntur, sunt τελείωσις, τὸ τέλειον, τὸ τελειωτικόν, τελειωτικὴ δύναμις, ἁγιασμός, ἁγιαστικὴ δύναμις, eaeque ut significationes variae unius ejusdumque personalis proprietatis (ὑποστατικὸς χαρακτήρ) spectantur, ut ex. gr. Basilius proprietates describit per Paternitatem, Filietatem, et sanctificationem ep. 214. v. *Scholz*, l. c. p. 66.

[1] Vgl. oben: was Einer nicht hat, kann er nicht geben, wenn also der Sohn Creatur und Knecht ist, kann er nicht frei machen.

[2] De Sp. s. 9. 22. III. 19.

[3] Schöpfung und Heiligung unterschieden!

[4] Hom. in ps. 32. 4. I. 136 a. b.

der Alles in Allem wirkt, eine unvollkommene Wirksamkeit, noch der Sohn eine mangelhafte Schöpfung, wenn sie nicht von dem Geiste vollendet wird. Auf diese Weise wird weder der Vater des Sohnes bedürfen, indem er durch den bloßen Willen erschafft, aber er will durch den Sohn erschaffen, noch wird der Sohn der Hülfe bedürfen, indem er gleich wie der Vater wirkt, sondern auch der Sohn will durch den Geist vollenden. Denn „durch das Wort des Herrn sind die Himmel befestigt und durch den Geist seines Mundes all' ihre Kraft" (Ps. 32, 6). Daher ist weder das Wort eine bezeichnende Erschütterung der Luft, mittelst der Sprachorgane hervorgebracht, noch ist der heilige Geist ein Hauch des Mundes, welcher durch die Athmungsorgane ausgestoßen wird, sondern das Wort ist jenes, welches im Anfange bei Gott war und Gott war (Jo. 1, 1). Der Geist des Mundes Gottes aber ist der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht (Jo. 15, 26). Daher denkst du dir drei Wesen: den befehlenden Herrn, das schaffende Wort und den befestigenden Geist. Welch' andere Befestigung konnte aber das sein, als die Vollendung in der Heiligkeit, indem der Ausdruck Befestigung die Standhaftigkeit, die Unveränderlichkeit und Festigkeit im Guten bedeutet. Nun gibt es aber keine Heiligkeit ohne den Geist. Denn auch die Kräfte des Himmels sind nicht von Natur heilig, sonst würden sie nicht vom heiligen Geiste sich unterscheiden, sondern nach dem Verhältnisse, in welchem sie sich übertreffen, haben sie von Außen (durch den heiligen Geist) das Maß der Heiligung. Denn wie der Brand nicht ohne Feuer gedacht wird und etwas Anderes der Brennstoff und etwas Anderes das Feuer ist, so ist auch in den himmlischen Mächten das Wesen derselben ein luftartiger Geist oder ein immaterielles Feuer. Aber die Heiligung, welche außerhalb ihrer Wesenheit ist, gibt ihnen Vollendung durch die Gemeinschaft mit dem Geiste. Sie bewahren aber die Würde durch die Beharrlichkeit im Guten, indem sie im Wählen freien Willen haben, aber dennoch nie des Umganges mit dem wahrhaft Guten verlustig werden. Wenn du daher im Gedanken den Geist wegnimmst, so sind die Chöre der Engel aufgelöst, die Fürstenthümer der Erzengel aufgehoben, Alles ist verwirrt: ihr Leben ist ohne Gesetz, ohne Ordnung, ohne Regel. Denn wie werden die Engel: „Ehre sei Gott in der Höhe" singen (Luc. 2, 11), wenn sie vom Geiste nicht die Macht erhalten? Denn Niemand kann Herr Jesus sagen, außer im heiligen Geiste, und Niemand, der im Geiste Gottes spricht, hat Jesu Anathem gesagt (1. Cor. 12, 3) (was die bösen und feindlichen Geister gethan hätten: deren Fall meine Worte beweist, daß die unsichtbaren Kräfte freien Willen haben und gleichmäßig zum Guten und Bösen sich neigen und darum den Schutz des Geistes nöthig haben . . .). Die Offenbarung der Geheimnisse kommt eigens dem heiligen Geiste zu, wie geschrieben steht: uns aber hat Gott es geoffenbart durch den Geist (1. Cor. 2, 10). Die Throne aber und Herrschaften, die Fürstenthümer und Gewalten, wie könnten diese ein glückseliges Leben führen, wenn sie nicht immer das Antlitz des Vaters schauten (Matth. 18, 10), der im Himmel ist! Aber das Schauen ist nicht möglich ohne den Geist[1]. So also ist der heilige Geist in

[1] Wie, wenn du in der Nacht das Licht aus dem Hause nimmst, deine Augen blind sind und die Kräfte nicht wirken können, und der Werth der Gegenstände nicht erkannt wird, sondern aus Unwissenheit das Gold wie das Eisen mit Füßen getreten wird, so

der Schöpfung in denen zugegen, die nicht durch Fortschreiten zur Vollendung gelangen, sondern schon von der Schöpfung an sogleich vollkommen sind, indem er ihnen seine Gnade zur Vollendung und Ergänzung ihrer Substanz mittheilt. Wenn du die Schöpfung betrachtest, so sind die Kräfte des Himmels vom Geiste gefestiget worden, so daß du unter Befestigung die Festigkeit verstehst, daß diese Mächte nicht leicht aus der Festigkeit zum Guten abfallen. Denn daß sie (die Kräfte) Gott verbunden sind und zur Bosheit sich nicht neigen können, und daß sie beständig in der Glückseligkeit verharren, das kommt ihnen vom Geiste . . .; Wirkungen der Kräfte, Gaben der Heilungen gibt es, aber durch den Geist . . .[1] Es ist Vergebung der Sünden geschehen durch die Gnade des Geistes, „denn ihr seid abgewaschen und geheiligt im Namen unseres Herrn Jesus Christus und im heiligen Geiste" (1. Cor. 1, 11). Die Vereinigung mit Gott geschieht durch den Geist. „Denn Gott hat den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, rufend Abba, Vater" (Gal. 4, 6). Auferstehung von den Todten durch die Macht des Geistes. „Du wirst aussenden deinen Geist und sie werden geschaffen werden und du wirst das Antlitz der Erde erneuern" (Ps. 103, 30). Mag Einer die Schöpfung auffassen von dem Wiederaufleben der Verstorbenen, ist es denn keine große Wirkung des Geistes, der uns Leben durch die Auferstehung gibt und zu jenem geistigen Leben unsere Seelen befähigt? Oder wenn man sagt, daß Erschaffung die Umwandlung und Besserung derer genannt wird, die hier durch Sünde gefallen sind; denn auch so wird es zuweilen gebraucht nach der Gewohnheit der Schrift[2].

§ 2. Zweite Art der Sendung.

Die wesentliche Einwohnung des heiligen Geistes.

1. Im Allgemeinen.

Der heilige Geist ist nach der Lehre des hl. Basilius nicht bloß der Urheber der Gnade, nicht bloß der Spender von geschaffenen Gaben,

---

kann in der geistigen Ordnung jenes fromme und heilige Leben unmöglich bestehen ohne den Geist, ebensowenig als ein Heer in guter Ordnung bleiben kann, wenn der Führer fehlt, oder ein Chor in Harmonie, wenn nicht der Chorführer die Harmonie leitet. Wie könnten die Seraphim heilig, heilig, heilig singen (Jes. 6, 3), wenn sie nicht vom heiligen Geiste belehrt würden, wann es gottgefällig wäre, diese Lobpreisung zu singen! Wenn also alle Engel Gottes und alle seine Kräfte ihn preisen, so geschieht es mit Hülfe des Geistes. Oder wenn tausendmaltausend Engel und zehntausend Myriaden von Dienenden dastehen: sie führen ihren Dienst ohne Tadel aus durch die Kraft des heiligen Geistes. Daher würde jene ganze überhimmlische und unaussprechliche Harmonie sowohl beim Dienste Gottes als auch bei jenem Einklang jener überirdischen Mächte untereinander keineswegs bewahrt werden können, ohne die Leitung des heiligen Geistes. So also . . . De Sp. s. 16. 38. III. 31 sqq.

[1] Ueber die causa efficiens der Rechtfertigung vgl. Conc. *Trid.* s. 6. c. 6. *S. Thom.* 1. 2. 112. 4. 1 (über das creare der Gnade *S. Thom.* 1. 2. 110. 2. Vgl. *S. Basil.* in Ps. 32 u. hom. 9. Vgl. Hom. de fide u. C. Eun. 3. ἐπιγεννηματικὴ αἰτία τοῦ ἁγιασμοῦ).

[2] De Sp. s. s. 19. 49. III. 41 d. Vgl. c. Eun. 5. I. 308 b. C. Sabell. 6. II. 195 c. d. Ep. 28. 70. III. 59 b. — Ueber die erste Art der Sendung vgl. *Petav.* l. 7. c. 4. n. 3.

ſondern auch ſelbſt Gnade, ſo daß er nicht bloß in uns die Heiligkeit hervorbringt, ſondern auch als Princip aller Heiligkeit ſelbſt wahrhaft in den Gerechten zugegen iſt und mit ihnen ſeinem Weſen, nicht bloß der Wirkſamkeit nach, vereinigt iſt [1].

Da die göttlichen Perſonen vermöge ihrer Unendlichkeit und Allgegenwart von Ewigkeit her ihrer Subſtanz nach überall zugegen ſind, ſo kann keine locale Bewegung ſtattfinden („Uebergang von Ort zu Ort"); nur die Art und Weiſe der Gegenwart kann eine andere werden und bezüglich der Art und Weiſe der Gegenwart alſo eine Veränderung und Bewegung gedacht werden. Es fragt ſich nun, ob nach der Lehre unſeres Kirchenvaters die göttliche Subſtanz als ſolche in ihrer Göttlichkeit und Subſtanzialität der Creatur durch die Einwohnung gegenwärtig werde. Denn an ſich iſt die ſubſtanzielle Gegenwart entweder ſtets vorausgeſetzt (z. B. am Jordan) oder ausdrücklich gefordert (wie bei allen Wirkungen einer Perſon), wegen der Identität der Kraft Gottes mit der Subſtanz. Die Art und Weiſe der neuen Gegenwart der einzelnen Perſonen ließe ſich zunächſt als Wirkſamkeit der göttlichen Perſonen in der Creatur denken (ſo: kommen, heimſuchen . . . in der heiligen Schrift). Allein als Thätigkeit iſt die Sendung theils inadäquat, theils uneigentlich. Im vollen und eigentlichen Sinne wird nur dann eine Perſon geſandt, wenn ſie allein für ſich an einer beſonderen Stelle oder an der gemeinſamen in beſonderer Weiſe auftritt. Jede Wirkſamkeit nach Außen iſt allen Perſonen gemeinſam wegen der Identität ihrer Vollkommenheit. Darum kann durch die Wirkſamkeit allein keine göttliche Perſon ſpeciell für ſich nach Außen hervortreten [2]. Nur durch Appropriation kann eine Wirkſamkeit nach Außen einer Perſon κατ' ἐξοχήν zugeſchrieben werden, und dann iſt die Sendung nur eine Appropriation, ſomit uneigentliche, weil die Grundbedingung der Sendung, der Unterſchied und der Ausgang der geſandten Perſon von der ſendenden, nicht hervortritt. Die Sendung iſt eine inadäquate, da ſie zwar den Ausgang involvirt, aber zugleich mehr die Gemeinſamkeit des äußeren Auftretens, als die Beſonderheit in demſelben. Die Sendung als bloße Wirkſamkeit gefaßt, drückt nicht die hypoſtatiſche Eigenthümlichkeit im vollen und eigentlichen Sinne aus, da ſie als gemeinſam jeder einzelnen Perſon beigelegt werden kann [3]. Jedoch darf die Sendung als Wirkſamkeit auch nicht ausgeſchloſſen

[1] Für dieſe Auffaſſung nach der heiligen Schrift ſpricht die Menge der Ausdrücke, deren Erklärung im Sinne bloßer Wirkſamkeit gezwungen ſcheint. Die Sendung iſt wörtlich zu faſſen (Jo. 14, 16 . . . Tröſter geben . . . bleiben . . . in euch ſein wird). Sendung bedeutet, daß eine Perſon beginnt, auf eine neue Weiſe in uns zu ſein. Die Veränderung iſt auf unſerer Seite, Werk des dreieinigen Gottes; das entſtehende Verhältniß kann Einer Perſon eigenthümlich ſein. (Incarnation — Maria: Chriſtus, Rechtfertigung — der Gerechte: heiliger Geiſt.) Vgl. für d. Folg. Scheeben, a. a. O.

[2] Darum iſt die Sendung des Sohnes in der Incarnation in ihrem Princip allen drei Perſonen gemeinſam.

[3] Sunt autem imagines ambarum (sc. Personarum: Filii et Spiritus sancti) missiones duae: altera Filii propria, qua naturam hominis homo factus assumpsit, altera Spiritus sancti, qua ad communicandam sanctitatem et justitiam angelis atque hominibus infunditur. *Petav.* 8. 3. 1. (Nach *Petavius* iſt die perſönliche Vereinigung des heiligen Geiſtes mit der Seele nicht weſentlich mit der heiligmachenden Gnade einbegriffen. S. Scheeben, Dogm. I. n. 1077. Vgl. jedoch *Petav.* 8. 2. 1. p. 438. 2. col.: Non enim plene ad nos divina persona venit aut in nobis inhabitat, si deest charitas,

werden, da ohne eine solche die Einkehr Gottes in die Creatur nicht möglich ist. Vielmehr ist eben das Produkt dieser Wirksamkeit die Einführung der betreffenden Person in die Creatur, das Sein derselben in der Creatur, das der gesandten Person eigenthümlich ist[1].

Nur da, wo die specifisch göttlichen Vorzüge einer Person der Creatur mitgetheilt werden und in der Mittheilung der Ausgang dieser Person nach seinem specifisch göttlichen Charakter in der Creatur ausgebildet wird, kann man sagen, daß sie selbst der Creatur gegeben worden und in ihr gegenwärtig sei.

Alles dieß aber geschieht in der heiligmachenden Gnade[2]. Kraft der

---

quin potius abhorret ac refugit.) — Sic igitur, cum fidelibus ac justis impertiri communicarique Spiritus sanctus legitur, non ipsamet illius persona tribui, sed ejus efficientia videri potest, idque communis fere sensus habet eorum qui in Patrum veterum lectione minus exercitati sunt. Quos qui attente pervestigare voluerit, intelliget occultum quendam et inusitatum missionis communicationisque modum apud illos celebrari, quo Spiritus ille divinus in justorum sese animos insinuans cum illis copulatur, eumque non accidentarium, ut ita dicam, esse, hoc est qualitate dumtaxat illa coelesti ac divina perfici, quam in pectora nostra diffundit idem coelestium donorum largitor ac procurator Spiritus, sed οὐσιώδη h. e. substantialem, ita ut substantia ipsa Spiritus sancti nobiscum jungatur nosque sanctos ac justos Dei denique filios efficiat. *Petav.* 8. 4. 6. — Der unmittelbar folgenden Auffassung können wir nicht beistimmen: Ac nonnullos etiam antiquorum illorum dicentes audiet tantum istud tamque stupendum Dei beneficium tunc primum hominibus esse concessum, postquam Dei filius homo factus ad usum hominum salutemque descendit, ut fructus iste sit adventus ac meritorum et sanguinis ipsius, Veteris Testamenti justis hominibus nondum attributus, quibus nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum fuerat glorificatus, ut Evangelista Joannes scribit (7, 39). (Vgl. *Franzelin*, l. c. th. 48. p. 588.) Wegen dieser Ansicht erklärt Petavius Jo. 14, 15 so: Manifestum est Spiritum sanctum certo quodam novoque modo in Apostolos venisse et in illis mansisse non ἐνεργείᾳ solum et per sanctitatem et gratiam, quam et ipsi jamdudum habebant et tanto ante prophetae et patriarchae copiosum acceperunt, sed οὐσιωδῶς ac per divinam ipsam personam et substantiam quo utique modo etiam in fideles ceteros idem Spiritus infundit. *Petav.* 8. 4. 7. . . — Ideo Spiritui sancto inhabitatio adscripta a S. Litteris et Patribus dicenda videtur quia secundum proprium procedendi modum mitti (cfr. *S. Thom.* 1. 43. 3) et donari Spiritui sancto prae ceteris Personis competit, ita ut haec missio et donatio ad extra et in tempore sit terminatio et quasi extensio illius aeternae processionis. Pater enim et Filius eodem actu, quo Spiritum spirant, ad sanctificationem et inhabitationem nova terminatione ad extra eum mittunt et donant, et ita explicandum videtur quod de Spiritu sancto qua dono personali. . . . Non autem negatur hisce inhabitationem et ceteris Personis competere quia tota divinitas inhabitat sed de peculiari modo tantum quo Spiritui prae ceteris tribuitur est, sermo. *Scholz* p. 70 sq.

[1] Z. B. Sinnbild, Taube, Symbol der äußeren Sendung, gegenüber der inneren Sendung (s. oben). Vgl. für diesen § Scheeben, Mysterien S. 145 ff.

[2] In der Incarnation wurde der Mensch und Sohn Gottes zur hypostatischen Einheit verbunden, in der Rechtfertigung findet statt eine moralische Wesensvereinigung (ethisch-affective Einheit), durch welche wir zu Kindern Gottes werden. (In der hypostatischen Einheit findet sich außerdem eine Beziehung zu Gott Vater und heiligem Geiste, im Gerechten zu Gott Vater und Gott Sohn.) „Es kann nicht die Rede sein von einer hypostatischen Einheit, ja nicht einmal von einer moralischen Einheit, die dem heiligen Geiste so ausschließlich zukäme, wie die hypostatische Einheit in Christus der Person des Sohnes zukommt." Scheeben, Dogm. II. 859. — Es bedeutet hier Wesensvereinigung die Vereinigung zweier Wesen zu einer moralischen Vereinigung. — Gegen den Vorwurf, daß

Gnadenmittheilung sind der Sohn und der heilige Geist in ihrem Unterschied vom Vater in der Creatur gegenwärtig durch ein von ihnen besonders ausgezeichnetes Bild, aber durch ein so lebendiges, so vollkommenes Bild, daß es unendlich über das bloße Symbol erhaben ist (gratia creata). Mit diesem

man zu gering über die Vereinigung denke, wenn sie als moralische bezeichnet wird, ist der Begriff substanziell und hypostatisch festzustellen. „Man kann die Beiworte substanziell und hypostatisch auf das beziehen, was eigentlich verbunden wird, man kann aber dadurch auch die Beschaffenheit des Einen, das durch die Vereinigung wird, bezeichnen.“ Kleutgen, a. a. O. S. 393. Etwas anderes ist eine Vereinigung zweier Dinge dem Wesen nach und etwas anderes die Vereinigung zu Einem Wesen. (Die Dreifaltigkeit ist Wesenseinheit, nicht -vereinigung.) Eine Vereinigung ist im Menschen die von Leib und Seele. Dieser Vereinigung ist die Gemeinschaft der Seele mit Gott ähnlich, aber auch doch von ihr wieder verschieden. Schon ohne ihre Vereinigung mit Gott hat die Seele Dasein und Leben und sie erhält das übernatürliche Leben, ohne das natürliche zu verlieren. Durch die Vereinigung mit Gott wird die Seele nicht zu Einer Substanz mit Gott, es findet also in diesem Sinne keine substanzielle Vereinigung statt. (Vgl. *Molinos* prop. 5: Nihil operando anima se annihilat et ad ipsum principium redit et ad suum originem, qui est essentia Dei, in qua transformata remanet at divinizata ut Deus tum in seipso remanet quia tunc non sunt amplius duae res unitae, sed una tantum, et hac ratione Deus vivit et regnat in nobis et anima seipsam annihilat in esse operativo. S. Kleutgen, a. a. O. 103. Vgl. die Lehre Amalric., von welcher das Conc. *Lat. IV.* sagt, sie sei nicht sowohl ketzerisch als wahnsinnig [s. oben].) Gleichwohl findet in einem anderen Sinne eine substanzielle Vereinigung der Seele mit Gott statt. Die Seele wird mit Gott nicht bloß der Wirksamkeit, sondern auch der Substanz nach vereinigt. Eine solche Vereinigung ist auch die der göttlichen Natur mit der menschlichen in Christus. Sie ist aber eine hypostatische, weil ihr zufolge Gott und Mensch in Christus Eine Hypostase oder Person sind. Beide Vereinigungen sind wesentliche, nicht accidentelle, weil der Leib von der Seele und die menschliche Natur vom Worte etwas Wesentliches durch ihre Verbindung erhalten, eine Vollkommenheit, von welcher das Dasein und Leben abhängen, der Leib die Lebenskräfte, die menschliche Natur die Persönlichkeit. Die Vereinigung zwischen der Seele und Gott dagegen ist weder substanziell im angegebenen Sinne noch hypostatisch noch wesentlich: die Vollkommenheit, welche die Seele erhält durch die Theilnahme an der göttlichen Natur, ist eine accidentelle Form der Seele, nicht die göttliche Natur, d. i. Gott, ist jene accidentelle Form. Allerdings ist der Geist Gottes der die Vollendung Gebende, also das, was in anderen Vereinigungen Form genannt wird; wie die Seele durch die Weisheit weise, durch die Tugend tugendhaft wird, so wird sie durch den Geist geistig, und durch die Gottheit göttlich, allein die Form im eigentlichen Sinne macht mit dem Wesen ein physisches Ganzes aus, weil sie nach der Vollkommenheit, die sie ihm ertheilt, sein wesentlicher oder unwesentlicher Theil ist. Weil nun das Ganze kein physisches, sondern moralisches ist, so ist auch die Vereinigung keine physische, sondern moralische. Gleichwohl kann aber das Verhältniß mit der Form verglichen werden, weil Gott nicht bloß durch seine Wirksamkeit, sondern auch durch seine Gegenwart und Vereinigung mit der Seele in ihr das hervorbringt, wodurch sie ihm ähnlich, vergöttlicht wird. Dagegen nur die heiligmachende Gnade kann im eigentlichen Sinne Form genannt werden. Dieß ist die Lehre der Väter und der Schule. Vgl. Kleutgen, a. a. O. Die Väter verwarfen die Lehre des Nestorius, weil er von der Person des Gottmenschen nichts Anderes lehre, als was auch von allen Gerechten wahr sei. In Christus ist die Einheit der Person des Gottmenschen eine ontologische oder physische; nach Nestorius würde nicht φυσικῶς, sondern nur σχετικῶς Jesus Christus der Sohn Gottes genannt werden dürfen. Sie faßten also die Gemeinschaft als eine ethische zum Unterschied von einer physischen. Eine physische Vereinigung entsteht durch Verbindung verschiedener Theile zu einem physischen Ganzen, eine ethische durch Vereinigung mehrerer bestehender Wesen zu einem Verhältniß, das ihre Selbstständigkeit bestehen läßt (also Vereinigung, wie sie zwischen individuellen, selbstständigen Wesen stattfindet, deren Individualität und Selbstständigkeit auch in der Vereinigung bestehen bleibt).

Bilde ſind ſie zugleich ſo innig verbunden, daß ſie nicht bloß für unſere Gedanken durch die Beziehung und Aehnlichkeit, ſondern wirklich mit ihrer Subſtanz in ihm wohnen und auch nicht bloß aus dem allgemeinen Grunde, weil ſie als Gott überall gegenwärtig ſind, ſondern weil ſie in einem vollkommenen Abdrucke und Ausfluſſe ihrer innerſten eigenthümlichſten Vollkommenheiten und Urſprünge wie das Siegel in ſeinem Abdruck und zugleich mit dieſem Abdrucke gegenwärtig ſein müſſen, auch wenn ſie nicht ſchon aus einem allgemeinen Grunde überall der Subſtanz nach gegenwärtig wären. Vermittelſt dieſer Sendung werden die göttlichen Perſonen der vernünftigen Creatur gegenwärtig als Gegenſtand eines lebendigen innigen Beſitzes und Genuſſes; und das iſt die zweite Art der Sendung[1] (gratia increata).

Indem Gott uns aus Güte zu ſeinen Kindern annimmt und durch die Gnade der Kindſchaft, die eine reale Theilnahme an der göttlichen Natur iſt, in der realſten und innigſten Weiſe mit ſich verbindet, ſchenkt er uns auch ſich ſelbſt, ſein eigenes Weſen, zum Gegenſtande unſeres Genuſſes. In Bezug auf den vollkommenen Genuß des göttlichen Weſens im jenſeitigen Leben in der ſeligen Anſchauung iſt dieß Lehre der Theologen. Nur durch eine überaus innige Gegenwart Gottes in der Seele läßt ſich die Anſchauung desſelben erklären. Aber auch der unvollkommene Genuß im diesſeitigen Leben verlangt die wirkliche Gegenwart des zu genießenden Objektes, da er nur dem Grade, nicht dem Weſen nach, von dem vollkommenen Genuß ſich unterſcheidet[2].

Der heilige Geiſt iſt, wie Princip, ſo auch Objekt des übernatürlichen Lebens[3]. Wir beſitzen die Liebe Gottes, aber nicht auf menſchliche Weiſe, ſondern in ihrem ſubſtanziellen Weſen und in ihrem hypoſtatiſchen Ausfluß ſubſtanziell in uns, d. h. wir beſitzen ſie als ſolche, die nicht bloß andere Gaben, ſondern ſich ſelbſt als eine beſondere Gabe uns zuwendet und in uns hineinlegt. So iſt der heilige Geiſt in ſich ſelbſt, nicht bloß in ſeinen Gaben, gegenwärtig, obgleich unter Vorausſetzung und mit Einſchluß derſelben, da er nur durch ſolche mit uns verbunden, beſeſſen und genoſſen werden kann. Er iſt in vollſter Wahrheit unerſchaffene und hypoſtatiſche Gabe. Darum iſt die Schenkbarkeit für ihn eine wahre Eigenthümlichkeit, durch die er ſich von den anderen Perſonen unterſcheidet, obgleich dieſelbe darin wurzelt, daß er eben das Pfand und die Gabe in der ewigen Liebe zwiſchen Vater und Sohn iſt[4].

---

[1] Von ihr iſt am meiſten die Rede in der heiligen Schrift und der Scholaſtik (arrha als Bezeichnung).

[2] Darum arrha, nicht pignus (ſ. unten).

[3] Donum als Canal und als Pfand; donum hypostaticum, d. h. proprium des heiligen Geiſtes iſt die donabilitas.

[4] Wenn auch die Subſtanz und Thätigkeit gemeinſam iſt, ſo iſt doch der Beſitz der Subſtanz jeder Perſon eigenthümlich. Wie nun jede einzelne Perſon die göttliche Natur auf eine beſondere Weiſe beſitzt, ſo kann ſie auch eine geſchaffene auf eine ihr eigenthümliche Weiſe inſofern allein beſitzen (z. B. Incarnation). So kann dieß auch der heilige Geiſt durch einen minder vollkommenen, moraliſchen Beſitz (ἕνωσις σχετική, im Gegenſatz zu ἕνωσις φυσική καὶ ὑποστατική, εἰς ὑπόστασιν μίαν). — Bei der unſichtbaren Sendung tritt an die Stelle der hypoſtatiſchen Einheit mit der Subſtanz einer geſchaffenen Natur die gnädige hypoſtatiſche Gegenwart der göttlichen Perſon im Leben der geſchaffenen Natur, die ein inniges Verhältniß wechſelſeitiger Angehörigkeit zwiſchen der göttlichen Perſon und

Doch sehen wir zu, wie der hl. Basilius von der Einwohnung des heiligen Geistes spricht. Kein Geschöpf, sagt er, kann sich der vernünftigen Seele so mittheilen, daß es mit seiner Wesenheit in ihr wohnte; der heilige Geist aber wohnt in ihr, nach dem, der da sagt: „Wir sind Tempel Gottes und der Geist Gottes wohnt in uns" (1. Cor. 3, 16). Fürchtest du nicht, o Mensch, den Apostel, der da spricht: „Tempel Gottes seid ihr und der Geist Gottes wohnt in euch?" (1. Cor. 3, 16.) Hätte er je die Wohnung des Knechtes mit dem Namen Tempel ehren können?[1] Der Mensch, der vorher Erde war und Staub, hat durch Einwohnung des Geistes die Würde eines Propheten, eines Apostels, eines Engels Gottes erhalten[2]. Wegen der innigen Vereinigung mit der Seele wird der heilige Geist, „wenn er die unbefleckte Seele, die keine Makel und keine Runzel hat (Cant. cant. 5), als eine reine Jungfrau mit sich vermählt, Bräutigam genannt"[3].

Er ist es, lehrt Basilius vom heiligen Geiste, der gesucht wird, und er ist es, welcher die Gnade, ihn zu erkennen, verleiht. Wie wir aber aus den göttlichen Schriften von ihm gelernt haben, ist er es, der die Heiligen zu Heiligen macht und das göttliche Leben denen schenkt, die ihn um Gott bitten. Er muß aber erhabener sein als die, welche ihn empfangen, da sie

einer geschaffenen Person einschließt, weßhalb diese letztere missio secundum gratiam, genauer secundum gratiam gratum facientem genannt wird. Vgl. Scheeben, I. p. 893. n. 1062 (principium exemplare — objectum finale). Vgl. Gal. 4, 13. Eph. 3, 17 (Sohn). Rom. 5, 6. Jo. 4, 13. Rom. 8, 9; 14, 15. 1. Cor. 2, 12 (Geist). — In gewissem Sinne ist der heilige Geist durch seine Einwohnung daher auch causa formalis, nicht bloß causa efficiens und exemplaris unserer übernatürlichen Heiligkeit, Würde, Kindschaft Gottes ... Damit ist die inhärirende Beschaffenheit der Heiligkeit nicht aufgehoben oder ausgeschlossen, noch auch als identisch mit dem heiligen Geiste gelehrt. (So wurde die Menschheit Christi formell heilig nicht nur durch ihre inhärirende Beschaffenheit der Heiligkeit, sondern auch durch die ungeschaffene Heiligkeit des Logos.) Dadurch werden wir als Adoptivkinder dem natürlichen Sohne Gottes am meisten ähnlich, daß wir nicht bloß ihm gleichförmig sind, sondern auch denselben Geist persönlich in uns besitzen, den er besitzt. So entsteht durch den Geist die innigste Gemeinschaft mit Vater und Sohn (1. Jo. 1, 3). — Die beiden Arten der Sendung sind nur der Idee nach zu unterscheiden; es ist ein unzertrennlicher Organismus. Aber um die Theilnahme gehörig zu verstehen, muß man die Assimilation und die Verbindung mit der participirten Person genau unterscheiden. Ohne Assimilation mit der gesandten Person ist die Sendung überhaupt nicht zu denken, aber formell darin, daß die göttliche Person in der Creatur ein Bild ihrer selbst findet, kann die Sendung oder der reale Eintritt der göttlichen Person in die Creatur nicht enthalten sein. Dieser besteht vielmehr darin, daß die göttliche Person in der Assimilation und durch dieselbe mit der Creatur sich verbindet, ihr als Siegel wunderbar nahe tritt, um dieselbe mit sich zu assimiliren und durch die Assimilation sich der Natur als deren Eigenthum zum Besitze und Genusse darzubieten. Je nachdem der Eintritt als Princip oder Ziel der Assimilation gedacht wird, haben wir die Sendung der ersten oder zweiten Art. Da aber der erste Eintritt durch die aus ihm resultirende Assimilation eben zu jener zweiten führt, so fügen sich beide Arten des Eintritts in unlösbarer Einheit zu einer gnadenvollen Einkehr und Einwohnung zusammen. Scheeben, Myst. S. 167. (Der Ausdruck faßt häufig beides zusammen, z. B. Tröster.) — Ist auch die Auffassung der Väter bezüglich des Literalsinnes der Stelle Gen. 1, 26 irrig, so liegt darin doch ein Beweis, daß nach Ansicht der Väter die Eingießung des heiligen Geistes irgendwie im Worte der Genesis liegt. Vgl. Kleutgen, a. a. O. S. 534. C. Eun. 5. Anfang I. 296/7.

[1] De Sp. s. 21. III. 45 a. b. c. [2] C. Eun. 5. I. 321.

[3] De Sp. s. 8. 18. III. 15.

heilig werden, sobald er zugegen ist, und vergehen, sobald er sie verlassen hat[1]. Dieser Geist ist im Himmel und erfüllt die Erde und ist überall zugegen und wird nirgends eingeschlossen . . . (1. Cor. 12, 11). Gesandt wird er in Weise des Austheilers und Verwalters, aber er wirkt aus eigener Kraft. Bitten wir ihn, daß er in unseren Seelen wohne und zu keiner Zeit uns verlasse durch die Gnade unseres Herrn Jesu Christi[2]. [Die Gottheit wohne in uns durch den einwohnenden Geist.] Du aber hast dich im Voraus zur Wohnstätte des feindlichen Geistes gemacht und bist ein Tempel der Götzen geworden (Rom. 8, 11), da du durch die Einwohnung des heiligen Geistes hättest ein Tempel Gottes werden sollen[3]. Was sagt der Apostel? Ein Tempel seid ihr des heiligen Geistes, der in euch wohnt (1. Cor. 6, 19). Jeder Tempel aber ist Tempel Gottes. Wenn ihr nun ein Tempel des heiligen Geistes seid, so ist der heilige Geist Gott . . .; wenn ihr aber ein Tempel dessen seid, der angebetet wird und in uns wohnt, so lasset uns bekennen, daß er Gott ist[4]. Lasset uns auch den inneren Menschen von allem Schmutze reinigen, nämlich sowohl von unreinen und schlechten Gedanken, welche die innere Einwohnung des heiligen Geistes beflecken, als auch von List und Eifersucht und Neid und Streit, die die Liebe von der Wurzel aus ausreißen und Gott aus der Seele derer, die so sind, verjagen. Denn wenn Gott die Liebe ist, so entbehrt Jener, der die Liebe nicht hat, der göttlichen Gnade[5].

Wer das sagt, (der heilige Geist entbehre der Gottheit und der Schöpfermacht), scheint auch nicht zu glauben, daß die Gottheit in uns wohnt, wiewohl Johannes von Gott sagt (1. Jo. 3, 24): „Daraus erkennen wir, daß er in uns ist, an dem Geiste, den er uns gegeben hat;" und der Apostel (1. Cor. 3, 16): „Wisset ihr nicht, daß ihr ein Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt?" Und ferner (Eph. 2, 21): „In dem das ganze Gebäude zusammengefügt ist und heranwächst zu einem heiligen Tempel im Herrn, in dem auch ihr mit auferbaut werdet zu einer Wohnung Gottes im Geiste." Wenn also gesagt wird, daß Gott in uns durch den Geist wohne, ist es dann nicht offenbare Gottlosigkeit, zu sagen, daß der Geist der Gottheit nicht theilhaftig sei?[6] Der Gerechte hat beständig göttliche und himmlische Freude, weil einmal der heilige Geist in ihm wohnt . . . Der Herr faßt gleichsam wie ein Ort die Gerechten, und wer in ihm ist, der muß sich nothwendig freuen und jubeln. Auch der Gerechte wird ein Ort für den Herrn, wenn er ihn in sich aufnimmt. Wer aber sündigt, gibt Raum dem Teufel...

---

[1] C. Eun. 5. I. 320 d. e. Wir empfangen nicht vom Geiste irgend Jemanden, wie vom Sohne den Geist; sondern ihn selbst, der zu uns kommt und uns heiligt, empfangen wir, nämlich die Gemeinschaft der Gottheit, die Theilnahme der Adoption, das Unterpfand der ewigen Erbschaft und die Erstlinge der zukünftigen Güter. Hom. de Sp. s. (dub.) II. 585 d. Die Gottheit wohne in uns durch den einwohnenden Geist. Hom. de Sp. s. (dub.) II. 583 c.

[2] Hom. de fide Schluß II. 133 e.

[3] Hom. in ebrios. 8. II. 129 sqq.

[4] Ep. 8. 11. III. 88 d. e. Vgl. in Ps. 115. 3. I. 373 d. Vgl. S. 176. Anm.

[5] Const. Monast. 34. 1. II. 581 c.

[6] C. Eun. 3. 5. I. 276. Vgl. De jejun. II. 7. II. 15 c. d. (Fasten = Anfang der Buße).

Wir wollen also im Herrn selbst sein[1]. „Wer euch verachtet, der verachtet mich“ (Luc. 10, 16). Warum? Offenbar wegen des Geistes, der in ihnen wohnt[2].

Weißt du, wen du als Gast aufnehmen wirst? Jenen, der uns so verheißen hat (Jo. 14, 23): „Ich und der Vater werden kommen und Wohnung bei ihm nehmen.“ Warum nimmst du also zuerst Trunkenheit auf und verschließest du so dem Herrn den Eintritt? ... Trunkenheit nimmt den Herrn nicht auf, Trunkenheit vertreibt den heiligen Geist[3]. Wo die Gegenwart des heiligen Geistes, da ist auch Christus gegenwärtig, wo aber Christus, da ist auch der Vater zugegen (1. Cor. 6, 19 u. 1. Cor. 3, 17). Wenn wir durch den Geist geheiligt werden, so empfangen wir Christum, der in unserem inneren Menschen wohnt und mit Christo zugleich auch den Vater, der in Gemeinschaft mit Christo bei den Würdigen wohnt. Diese Verbindung beweist aber sowohl die Ueberlieferung der Taufe als auch das Bekenntniß des Glaubens ... Denn sobald du vom Geiste, was man nicht darf, behauptest, so zeigt dir dieses an, daß der Geist von dir gewichen ist. Wie nämlich der, welcher seine Augen schließt, in seinem Hause Finsterniß hat, so ist auch der, welcher von dem Geiste abgewichen ist, von dem Erleuchter entfernt und in der Seele mit Finsterniß erfüllt[4].

2. Die Einwohnung als moralische Wesensvereinigung.

a) Aus der Bestimmung der Einwohnung selbst.

„Daß Gott sich mit den Gerechten nicht bloß der Wirksamkeit, sondern dem Wesen nach vereinige, trugen alle Theologen, wenn nicht als Glaubenssatz, doch als eine durch Offenbarung ganz gewisse Lehre vor.“[5]

---

[1] In Ps. 32. 1. I. 132 b.

[2] C. Sabell. 7. II. 196. Vgl. De Sp. s. 26. III. 51 sqq. De Sp. s. 19. 49. III. 42 b.

[3] „Der Rauch verjagt die Bienen, der Rausch verjagt die Gaben des Geistes.“ De jejun. I. 11. I. 10 a. An einer anderen Stelle sagt Basilius: Unser inneres Haus mögen wir besetzt halten, damit wir zunächst in uns selbst Christum durch den Geist als Gast aufnehmen.

[4] C. Sabell. 5. II. 193 sqq. Vgl. 1. Cor. 11, 10. C. Eun. 5. I. 309. Auch im uneigentlichen Sinne wird das Wort Einwohnung gebraucht: De Sp. s. 2. 4. III. 73 d.; Hex. 3. 10. I. 32 c. Jes. prooem. 3. I. 379 sqq. (durch Erinnerung an Gottes Gegenwart). Nach *Franzelin*, l. c. p. 557. thes. 43., wäre zu unterscheiden: *formalis participatio* divinae naturae (assimilatio per gratiam infusam) — tamquam effectus Spiritus s. inhabitantis — und *relativa* (conjunctio cum ipsa persona divina inhabitante). Nach Anführung der bezüglichen Väterstellen bemerkt er: ... apparet, quo sensu intelligendum sit ... οὐσιωδῶς. Verissimum id dicitur, dum adverbium refertur ad subjectum, seu ratione terminorum, qui uniuntur, sed falsum esset, si referretur ad ipsum modum unionis, hoc enim sensu unio substantiva non est nisi unio substantiarum ad unitatem naturae, cujusmodi conjunctio creaturae cum Deo repugnat, vel ad unitatem hypostaseos cujusmodi est unio humanae naturae cum Verbo (cfr. tr. de Inc. th. 20), ibid. th. 43. p. 569. fin.

[5] S. Kleutgen, a. a. O. S. 390. Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod libere non solum dono creato utatur, sed ut ipsa persona divina fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum facientis et tamen ipsa persona divina datur.... *S. Thom.* 1. 43. 3 ad 1

Der hl. Basilius lehrt, wie wir gehört, daß auf dieselbe Weise das Ebenbild Gottes in uns wieder hergestellt werde, wie es bei der ersten

u. in corp. (Die Einwohnung als ein esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante.) Cfr. *S. Bonav.* I. dist. 14. p. 2. qu. 1. S. Scheeben, Dogm. I. n. 1072. — Nachdem der hl. Thomas die gratia increata als semen vitae aeternae bezeichnet hat, sagt er: Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus sanctus, qui est sufficiens causa vitae aeternae, unde et dicitur pignus haereditatis nostrae. 1. 2. 114. 3 ad 3. *Suarez*, Prol. 3. c. 3. 4: negari non potest, quin nomine gratiae dona etiam increata proprie significantur. Et imprimis omnes theologi ponunt gratiam unionis increatam in Christo, nam ipsamet personaliter divina gratis communicata naturae gratia fuit infinita et increata, licet communicata non fuerit sine aliquo dono creato unionis hypostaticae. Hoc enim non excludit, quin Verbum ipsum increatum humanitati unitum gratia vere et proprie dicatur. Et quamvis inpraesenti de illa gratia non tractemus, sed de gratiis quae personis creatis communicantur nihilominus per quandam proportionem ad illam intelligimus aliquod increatum donum posse in nobis veram habere rationem gratiae. Unde ipsa persona Spiritus sancti atque adeo tota Trinitas vera est gratia increata quatenus peculiari modo justis confertur juxta illud: Jo. 14. . . . et Rom. 8. . . . Ex quibus . . . (c. 12. de Trin. c. 5) ostendi, justis non solum dari dona creata, sed etiam ipsammet personam Spiritus sancti, qui donum Dei per antonomasiam appellatur (Act. 8 . . .). Unde licet Magister erraverit negando charitatem creatam habitualem, tamen in hoc verum dixit quod cum charitate creata etiam increata donatur. Sicut ergo persona Verbi est gratia increata respectu humanitatis assumptae, ita Spiritus sanctus respectu justorum, diverso tamen modo: nam Verbum est gratia per unionem substantialem, Spiritus sanctus per accidentalem. Unde etiam Verbum personaliter et omnino proprie habet quod sit talis gratia, Spiritus autem sanctus solum appropriate, nam commune est toti Trinitati justis donari et in eis habitare . . . n. 12: At vero illa gratia increata quae in tempore homini datur, i. e., ipse Spiritus sanctus quatenus est donum homini infusum et incipiens esse in illo ut specialis habitator, rector, adjutor et motor, dici merito potest gratia interna, non inhaerens, sed inhabitans et intime assistens, quia non solum est in se spiritualis gratia, sed etiam intime penetrat spiritum hominis eique specialiter unitus, juxta illud 1. Cor. 6. et 3. et Rom. 8. Potestque duobus exemplis explicari. Unum de humanitate Christi et divinitate illi personaliter unita, et praedestinatione et dilectione aeterna, qua fuit ille homo ad tantam gratiam electus. Nam gratia talis praedestinationis semper est gratia extrinseca illi humanitati et nihilominus filiatio ipsa increata dici potest gratia illi intrinseca, quia illi est in tempore intime unita non per inhaerentiam, sed alio ineffabili modo. Secundum quam rationem ita persona Verbi est gratia specialis illius humanitatis ut illa ratio gratiae in personam Patris et Spiritus sancti non conveniat quia non sunt ita humanitati unitae, licet mediate et secundum aliam quandam denominationem in illa peculiari modo habitent, qui est etiam modus quidam gratiae necessario tamen conjunctus cum gratia unionis. Ad hunc ergo modum ipsemet Spiritus sanctus ut nobis speciali modo datus et unitus per gratiam, potest dici gratia interna, etiamsi increata sit et nobis non inhaereat. Semper tamen est observanda inaequalitas in exemplo adducto. Nam Verbum unitur humanitati substantialiter: Spiritus autem unitur justis tantum accidentaliter, hoc tamen non obstat, quominus in suo gradu ad gratiam internam sufficiat. Unde est aliud exemplum, quod ad hoc magis accommodatum, quia in beatitudine eo modo, quo vita aeterna est gratia et gloria est gratia consummata, non solum visio beatifica, sed etiam lumen gloriae est quaedam gratia interna, et pari modo ipsa essentia divina, quatenus unitur intellectui per modum speciei intelligibilis, potest dici gratia increata et interna, quia et est supernaturale ac increatum donum et quodam intimo spirituali modo intellectui conjungitur ad se illi manifestandum, quae unio accidentalis est et non per inhaerentiam, sed altiori modo, qui satis est ad rationem interioris gratiae; idem ergo cum proportione intelligi

Schöpfung ausgeprägt sei, als Gott nach Bildung des Menschen ihm in's Antlitz den Hauch des Lebens hauchte (Gen. 11, 7). Jenen Hauch versteht er vom heiligen Geiste und dessen Substanz, die Gott dem Menschen mittheilte, nicht um ihm das natürliche Leben und die Vernunft mitzutheilen und in sofern zum Bilde Gottes zu machen, sondern die Gnade der ursprünglichen Gerechtigkeit, ein gottähnliches Leben, in welchem die höhere Aehnlichkeit mit Gott besteht. Daraus aber beweist Basilius die Gottheit des heiligen Geistes. Und wenn auch Gott jetzt die Seele schafft, so will doch Basilius nicht von dieser Schaffung seine Worte verstanden wissen, da wir ja Alle

potest in via de Spiritu sancto ac tota Trinitate in nobis per gratiam speciali modo inhabitante. — Die oben von *Suarez* angeführte Stelle lautet: Si per impossibile fingamus Spiritum sanctum non esse alias realiter praesentem intra animam, eo ipso quod anima talibus donis afficeretur ipsemet Spiritus sanctus veniret ad illam per praesentiam personalem ut in eo esset et maneret quamdiu gratia illa duraret. Atque hac ratione ... merito dicitur (anima) habere illam (praesentiam) speciali titulo ratione gratiae et charitatis et ideo merito dicitur venire et mitti ad animam mediantibus his donis. *Suarez,* De miss. pers. l. 12. c. 5. n. 12. *Scholz* l. c. p. 70. — Haec missio (sc. Spiritus sancti) in corda nostra et communicatio est hujusmodi, ut persona divina *in nobis mansionem faciat* et in nobis *habitet* tamquam amator ac amatus in amato et amante, tamquam protector ac tutor et largitor donorum gratiae tamquam causa ac fons vitae supernaturalis, tamquam sigillum et arrha promissae possessionis Dei plenae ac beatificae, tamquam Deus in templo rationabili sibi conserato secundum totam naturam hominis. *Franzelin* p. 558. th. 43. cfr. sq. — Distinguunt (SS. PP.) ... diserte ipsius personae divinae participationem velut *terminative* spectatam quae et specialis conjunctio et relatio ad divinam personam et participationem naturae divinae *formalem et analogam* per inhaerentia dona gratiae, quae a Spiritu inhabitante promanant in animam eamque exornant et sunt tum effectus tum vinculum conjungens ejusdem inhabitantis Spiritus, ibid. p. 562. Cfr. *S. Thom.* c. gent. 4. 18: Cum diabolus creatura sit ... non implet aliquem participatione, sed neque potest mentem inhabitare sui participatione, vel per suam substantiam ... Spiritus autem sanctus cum Deus sit per suam substantiam, mentem inhabitat et sui participatione bonos facit; ipse enim est sua bonitas ... Nec tamen per hoc removetur, quin per effectum suae virtutis sanctorum impleat mentes (ibid. cit.). ... Dei seu personae divinae distinctim spectatae *inhabitatio* ac *mansio* in sua creatura non designat simpliciter praesentiam Dei sed (omnipraesentia supposita) semper significat specialem relationem et conjunctionem Dei cum creatura, quae conjunctio non utique in Deo, sed in creatura aliquid reale ponit (cfr. de Incarn. th. 32). Omnipraesentia in hypothesi existentis creaturae consequitur necessario ex divina necessitate, inhabitatio autem est ex libera dilectione p. 561. ibid. Cfr. *S. Thom.* 1. 4. 3. 3, namentlich 1. dist. 14. qu. 2. *Alex. Hales.* 1. 73. 144. *S. Bonav.* 1. dist. 14. 2. Compendium theolog. ver. c. 9. *Molina* in 1. 43. 3. *Suarez* (!) l. 12. c. 5. *Lessius* l. c. *Ruiz* disp. 109. sect. 1 sq. *Ysambert,* in 1. 4. 3. 3. *Cornel. a Lapide* in 2. Pet. 1. 4. et in ep. Pauli, pass. *Ripalda,* de ente supern. l. 6. disp. 132. sect. 8. n. 84 sq.; sect. 10. n. 127. Cfr. *Viva* de gr. disp. 4. qu. 3. n. 3 sq. Gegen *Less.* und *Petav.* s. *Franzelin* p. 568 Anm.; aber auch gegen Ripalda [censuram arbitrariam Ripaldae ...]: *inhabitio* dici debet animae elevatae per gratiam unio amicitiae cum Deo *ad fruitionem* hic inchoatam in altera vita consummatam per cognitionem et amorem (per charitatem in fide, per charitatem in visione) ita ut Deus amando faciat amantem, et *possideatur* charitate ac propterea in anima sanctificata Deus maneat *secundum essentiam* novo titulo amicitiae, *secundum potentiam et praesentiam* novo modo. *Franzelin* p. 570. th. 44. *S. Thom.* 1. 14. 2. 2; 1. 43. 3. ... Hic amor amicitiae non solum est unio secundum affectum, sed ex sese postulat etiam ac appetit unionem realem, ut explicat S. Thom. 1. 2. 28. 1. *Suarez,* l. c. n. 12. 13. *S. Bonav.,* Comp. theol. ver. c. 9.

geboren werden als Kinder des Zornes, ohne die Gnade und das übernatürliche Leben [1].

[1] Vgl. *Petav.* 8. 5. 4. (S. oben.) Ebenso erklärt Cyrill die Stelle von der Gerechtigkeit und Heiligkeit des heiligen Geistes (s. *Petav.* 8. 5. 5). Der hl. Augustinus dagegen sagt: Unde et illud parum considerate quibusdam visum est in eo quod legitur: „Suspiravit Deus in faciem ejus spiritum vitae et factus est homo in animam viventem" non tunc animam primo homini datam, sed eam, quae jam inerat, Spiritu sancto vivificatam (dann widerlegt er die angeführten Gründe). Civ. Dei 13 (s. aber oben Anm. v. Kleutgen!). — Aber auch Augustinus spricht ausdrücklich von der Einwohnung des heiligen Geistes im angegebenen Sinne im Unterschied von der bloßen Wirksamkeit. *S. Aug.*, Sermo de tempore 185: Affuit ergo in hac die fidelibus suis non jam per gratiam visitationis et operationis, sed per ipsam praesentiam majestatis. Atque in vasa jam non odor balsami, sed ipsa substantia sacri defluxit unguenti. Dazu bemerkt Kleutgen, a. a. O. S. 369: „Es möchte doch wohl unmöglich sein, den Satz, den wir zu beweisen haben, nachdrücklicher auszusprechen." (S. oben S. 178. Anm.) Mit Unrecht dürfte sich daher wohl Hundhausen (das 2. Pontificalschreiben Petri . . . S. 263 Anm.) auf Kleutgen berufen haben, der ausdrücklich die Vereinigung des heiligen Geistes der Substanz, nicht bloß der Wirksamkeit nach, lehrt (es sei ein moralisches Ganzes und insofern sei der heilige Geist als accidentelle Form, aber nicht im eigentlichen Sinne, aufzufassen; mißverstanden werde die Lehre, wenn die unerschaffene Gnade als die heiligmachende Gnade und der heilige Geist als Accidens verstanden werde). Die Theilnahme an der göttlichen Natur dagegen (d. h. die gratia creata) erklärt Hundhausen sehr gut folgendermaßen: „Diese unsere Theilnahme an der göttlichen Natur ist aber selbstverständlich weder so zu verstehen, als ob die göttliche Natur ein Accidens der menschlichen Natur würde, noch auch so, als ob die menschliche Natur zu sein aufhörte und in die göttliche Natur verwandelt würde. Auch davon kann nicht die Rede sein, daß die menschliche mit der göttlichen Natur vereinigt würde in dem Sinne der nur Christo eigenen hypostatischen Union. Unsere Theilnahme an der göttlichen Natur besteht vielmehr darin, daß wir durch die von der göttlichen Heiligkeit und Kraft ausgehende und unserer Seele eingesenkte Gnade zu einer über die ganze Natur erhabenen, überaus innigen, geheimnißvollen und beseligenden Gemeinschaft mit Gott erhoben werden und aus Gott ein durch die bloße Kraft der Natur absolut unerreichbares Sein, Erkennen, Wollen und Leben empfangen, das eine ganz specifische Aehnlichkeit hat mit der θεία φύσις, d. h. mit jenem Sein, Erkennen, Wollen und Leben, wie es nur Gott eigen ist und ihn von Allem, was nicht Gott ist, unterscheiden." A. a. O. S. 144. (Cfr. *S. Thom.* 1. 2. 110, a. 4; 1. 12. 4. Stöckl, Lehrb. der Phil., 2. Aufl., 1. Abth., S. 224. *Suarez*, De gr. l. 7. de sanct. hom. c. 1. n. 30. *S. Thom.* 2. 2. 24. 3 ad 2. Cat. Rom. IV. c. 11. n. 11. S. Hundhausen a. a. O. S. 150. — Zu den Worten Augustins bemerkt schon Petavius 8. 5. 11: Quibus verbis nescio an quidquid ad id quod volumus afferri possit expressius. Nam tum ἐνέργειαν effectumque Spiritus sancti ab ipsa ejus substantia discernit tum non illam solam, sed hanc ipsam intervenire docet tum ad nos mitti et in nos delabi Spiritus ille sanctus dicitur. (Er hatte vorher gesagt (8. 4. 11): id unum agimus, ut illam praesentiam et ἕνωσιν, qua cum justis copulatur Spiritus sanctus, sive solus sive cum aliis personis duabus et esse peculiare monstramus atque ab communi naturalique, qua est ubique, distinctum et ad substantiam illius non ad efficientiam referri.) Aehnlich wie Augustinus spricht: *S. Greg. Naz.* or. 34 in Pentec.: οὐκ ἔτι ἐνέργεια παρόν ὡς πρότερον οὐσιωδῶς δὲ ὡς ἂν εἴποι τις συγγενομένου τε καὶ συμπολιτευομένου. Vgl. zu dies. Stelle Scheeben, Dogm. I. n. 1077. Wenn auch die eine und einfache Substanz überall ist, so kann sie doch auf verschiedene Weise mit Allen vereinigt werden; anders ist die göttliche Substanz mit allen geschaffenen Dingen, anders mit den seligen Geistern (als Form, species intelligibilis), anders mit dem Gottmenschen (nämlich die Natur Christi). Alle diese Arten sind wesentliche Vereinigungen und es können noch andere sein. Daraus folgt nicht bei Allen eine Einheit der Substanz oder Hypostase. Das ist das Besondere in der Menschwerdung, daß die natura humana in homine Christo erreicht hat, daß sie in unitatem

An einer anderen, ebenfalls bereits angeführten Stelle, ſagt unſer Kirchenvater vom heiligen Geiſte: „Er iſt die Quelle der Güter . . . Aber aus Gott hervorgehend, iſt er für ſich beſtehend, was aber aus ihm fließt, das ſind ſeine Wirkungen". Offenbar lehrt er an jener Stelle, daß nicht nur die Wirkung des heiligen Geiſtes ſich in uns äußere, und nicht allein durch eine geſchaffene Gnade, eine eingegoſſene Qualität, ſondern durch ſeine Subſtanz; er ſagt: „Er wird nicht geſchaffen, ſondern ausgegoſſen, geſchenkt, nicht gemacht . . .;" d. h. der heilige Geiſt iſt es, der gegeben wird, nicht bloß der Wirkung, ſondern auch der Subſtanz nach [1].

Die Wirkung der Heiligkeit und der Kindſchaft wird uns mitgetheilt eben durch die Verbindung mit der Subſtanz des heiligen Geiſtes ſelbſt, da die Wirkſamkeit gleich der Subſtanz iſt; „denn," ſagt Baſilius, „in der einfachen und körperloſen Natur hat die Wirkung das Verhältniß der Subſtanz." [2] Wird alſo die Wirkſamkeit eingegoſſen, ſo gilt das auch von der Subſtanz des heiligen Geiſtes.

Eingehender beſchreibt Baſilius die Art und Weiſe der Einwohnung folgendermaßen: Auf ebenſo viele Arten als die Präpoſition „in"

---

personae unici Filii Dei singulariter esset assumpta. *S. Aug.*, Ench. c. 36. Die anderen Vereinigungen können aber auch weſentliche genannt werden, wie wenn eine eherne Statue oder hölzerne Figur vergoldet wird, ſo wird die Subſtanz des Goldes ſelbſt mit der Materie vereinigt, wird gleichſam die Form (ähnlich die Vereinigung von Waſſer und Wein). *Faustus* ad Ruricium ep. 5: „Verbo tenus homo deauratus est: Deus aurum est, quod in homine gratia est, in Deo natura est", bei *Petav.* 8. 4. 10. Ebenſo ſagt Petavius (8. 6. 8): Cyrill nenne den heiligen Geiſt aurum quo deaurati sunt justi. Vgl. 8. 6. 2. (Desſelben Vergleiches bedient ſich Schäzler, N. u. G. S. 241, geg. Kuhn, bezüglich der Gnadenwirkung.) Gleichwohl iſt die Heiligkeit nicht ἀμέσως zu denken. *Petav.* 8. 6. 3 . . . Petavius ſchließt nämlich die gratia creata durch die Lehre von der gratia increata keineswegs aus, wie von ihm verſchiedentlich angenommen wird. (So *Liebermann*, Inst. theol. II. l. 5. qu. 2; ebenſo Kuhn, Oswald, dagegen ſ. *Scholz* l. c.) Bei Kuhn: Die chriſtliche Lehre von der göttlichen Gnade I. S. 433 ff., heißt es: „Empfingen die Gläubigen dieſe Liebe (d. h. außer der Gabe des heiligen Geiſtes auch noch den Urheber ſelbſt, alſo außer der endlichen, des Wachsthums fähigen Liebe auch noch die unendliche, unveränderliche, weil abſolut perfekte Liebe), ſo hätten ſie nicht mehr Urſache, Gott zu bitten: da nobis, Domine, charitatis augmentum, d. h. ſo hätten ſie nicht eine Liebe, die ein donum creatum, eine endliche Eigenſchaft der Vollkommenheit iſt. Und umgekehrt haben ſie dieſe, ſo können ſie nicht zugleich auch jene beſitzen (S. 435) . . . Der heilige Geiſt, ſeinem Weſen nach als Gabe, d. i. als Eigenſchaft oder Vollkommenheit der menſchlichen Seele gefaßt, iſt die charitas increata, welche die charitas creata ausſchließt. Daher kann man ſich nur für die eine von beiden Alternativen, nicht aber für beide zugleich entſcheiden, d. h. man muß entweder mit den Lombarden und Petavius für die erſte oder mit den übrigen Theologen für die andere eintreten." Petavius betont ganz ausdrücklich die gratia creata, und iſt keineswegs Anhänger der Lehre des Lombarden (Thomaſſin ebenſowenig; darüber ſ. unten). So bemerkt er 8. 6. 3 (ποιότης) . . . Magister sententiarum perperam existimavit I. dist. 17. l. 5.

[1] C. Eun. 5. Vgl. *Petav.* 8. 5. 11.

[2] (ἐπὶ ἁπλῆς καὶ ἀσωμάτου φύσεως τὸν αὐτὸν τῆς οὐσίας [Var.: τῇ οὐσίᾳ] λόγον ἐπιδέχεται ἡ ἐνέργεια.) C. Eun. 5. I. 298 b. Nach ihm ſagt *Anast.* de Incircumscripto l. 2. ap. Becc. c. 7 zur Widerlegung der Behauptung, Gott ſei in Allem nicht οὐσίᾳ, ſondern ἐνεργείᾳ, von der Subſtanz Gottes könne die Thätigkeit nicht getrennt werden: φαίην δ' ἂν ἔγωγε τῆς τοῦ θεοῦ φύσεως ἀχώριστον εἶναι τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ. — Locus classicus für die Einwohnung: 1. Cor. 6, 17. Vgl. 1. Cor. 3, 16. 17. 2. Cor. 6, 16.

gebraucht wird, auf ebenso viele wird sie auch vom Geiste gebraucht. Indem ich darüber betrachte, scheint mir, wenn auch das Aussprechen der Silbe einfach und kurz ist, daß Vieles und Mannigfaltiges durch sie bezeichnet werde. Auf wie viele Arten „in" gebraucht wird, auf ebenso viele finden wir, daß es für die Begriffe über den Geist dient. Man sagt, daß die Form in der Materie sei und die Kraft in dem, was derselben fähig ist, und die Fertigkeit in dem, welcher dazu geeignet ist, und vieles Andere dergleichen. Sofern nun der heilige Geist Macht hat, die vernünftige Creatur zu vollenden, indem er ihr Höchstes zur Vollendung führt, nimmt er das Verhältniß einer Form an[1]. Denn, wer nicht mehr nach dem Fleische lebt, sondern vom Geiste Gottes geleitet wird und Kind Gottes geworden ist, der wird geistig genannt. Und wie die Sehkraft in dem gesunden Auge ist, so ist die Wirkung

---

[1] *S. Cyrill. Alex.*, in Jes. or. 2: Formatur autem in nobis Christus sancto Spiritu nobis divinam quandam formam per sanctificationem et justitiam induente. Sic enim in animis nostris elucet character substantiae Dei ac Patris reformante ut dixi Spiritu sancto nos per sanctificationem in ipsum. *S. Iren.* adv. haer. 5. 6. Cum autem Spiritus commixtus animae maritur plasmati propter effusionem Spiritus sancti spiritualis et perfectus homo factus est. Et hic est qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. — *S. Ambros.* Hex. 6. 8. n. 46: Pictus es ergo, o homo, et pictus a Domino Deo tuo. Noli bonam delere picturam non fuco sed veritate fulgentem, non cera expressum, sed gratia. — Vgl. Schäzler, Nat.... S. 48 bemerkt: „Daß unser Sein nicht in dem Sinne ein göttliches wird, als würde das eigene Sein Gottes auch das unserige, liegt klar zu Tage. Bezeichnen daher gleichwohl die Väter die göttliche Heiligkeit als eine Form unseres Geistes, so kann hier der Ausdruck Form nur in einem weiteren Sinne genommen sein, d. h. im Sinne einer Inwohnung oder um damit kund zu geben, daß Gott in dem tiefsten Innern des Gerechten gegenwärtig sei." (Wie Thomas, erkläre auch Suarez de Trin. l. 12. c. 5. n. 13 die besondere Gegenwart als Lebens- und Freundschaftsverhältniß durch die heiligmachende Gnade; das ist die scotistische Auffassung, s. Scheeben, Dogmatik II. 884.) — Es kehrt häufig bei den Vätern der Gedanke wieder, Gott heilige uns nicht vermittelst eines geschaffenen Dinges διὰ μέσου τινος, sondern durch sich selbst, die heiligmachende Kraft, δύναμις ἁγιαστική, sei nicht eine geschaffene, sondern jene, die aus Gottes Wesen ausgehe, ἐκ πατρὸς φυσικῶς προϊοῦσα und die Geschöpfe, indem sie ihnen die höchste Vollendung gebe, mit Gott vereinige; sie sei Gottes eigener, der heilige Geist. Und nur dadurch, daß dieser selbst in uns wirke, unsere Seele mit sich verbindend und ihr so zu sagen wie eine göttliche Beschaffenheit, ποιότης τις θεότητος, sei, mache er uns der göttlichen Natur theilhaftig und zu solcher, wie er ist; d. h. vergöttliche uns. Die Lehre von der Vergöttlichung und der Einwohnung hängt nicht nur zusammen, sondern ist vielmehr eine und dieselbe. Kleutgen, a. a. O. S. 375. Vgl. *S. Cyrill. Alex.*, l. 34. Nach Cyrill informirt uns der heilige Geist durch Application der Substanz (ohne Vermittlung einer geschaffenen Substanz) und erhebt uns so zum Stande der Heiligkeit und Kindschaft. S. *Petav.* 8. 4. 10. — Die Einwohnung bei den Vätern als Beweis der Gottheit des heiligen Geistes: *S. Cyrill.*, De Trin. p. 639 sqq. *S. Ambros.* l. de Sp. s. c. 10. *S. Epiphan.*, Haer. n. 14. *S. Athanas.*, Ep. 1. ad Serap. *Paschas.*, De Sp. s. l. 2. c. 8. *Didym.* (l. 5. col. 6. int. opusc. S. Hier.): Quidam Spiritu sancto pleni esse dicuntur. Nemo autem sive in scripturis sive in consuetudine plenus creatura dicitur. Er beweist auch (c. Cels. V.) in derselben Weise, wie Basilius, die Gottheit des heiligen Geistes, weil den Aposteln und anderen Heiligen an verschiedenen Theilen der Welt „aderat inhabitator Spiritus incircumscriptam habens substantiam", was von dem Wesen der Engel nicht gelte. Angelus quippe qui aderat v. gr. Apostolo in Asia oranti non poterat simul eodem tempore adesse aliis in ceteris partibus mundi constitutis. Spiritus autem sanctus non solum sejunctis a se hominibus praesto est, sed et singulis quibusque angelis, principatibus, Thronis, Dominationibus, inha-

des Geistes in der reinen Seele. Darum wünscht Paulus den Ephesiern (1, 17 u. 18), daß ihre Augen erleuchtet sein möchten im Geiste der Weisheit. Und wie die Kunst ist in dem, der sie erlangt hat, so ist die Gnade des Geistes in dem, der sie empfangen, zwar immer gegenwärtig, aber nicht immer wirkend. Denn auch die Kunst ist der Kraft nach zwar immer im Künstler, der Wirkung nach aber dann, wenn er derselben gemäß handelt; so ist auch der Geist zwar immer bei den Würdigen, aber er wirkt je nach dem Bedürfnisse (wie in den Weissagungen oder in den Heilungen oder in anderen Wirkungen). Außerdem wie in dem Körper Gesundheit oder Wärme oder überhaupt leicht sich verändernde Beschaffenheiten sind, so ist auch oft der Geist in einer Seele, ohne in denjenigen, welche wegen der Unbeständigkeit ihres Sinnes die Gnade, die sie empfangen haben, leicht verdrängen, zu verbleiben; so war Saul und so die sieben ältesten der Söhne Israels, außer Eldad und Modad (Num. 11, 25. 26); denn bei diesen allein aus Allen blieb offenbar der Geist, und im Allgemeinen, wenn Einer Jenen an Gesinnung ähnlich ist. Und wie das Wort in der Seele ist, bald in dem Herzen als Gedanke, und bald als durch die Zunge ausgesprochen, so ist es auch mit dem heiligen Geiste, wenn er entweder Zeugniß ablegt unserem Geiste und in unserem Herzen ruft Abba, Vater, oder wenn er für uns spricht, wie da gesagt ist (Matth. 10, 20): „Nicht ihr seid es, die da reden, sondern der

---

bitator assistit. Was man vom Teufel einwenden könnte, von dem es heißt, daß er das Herz erfülle, erklärt *Didymus* (2) und sagt, daß er nicht secundum substantiam, sondern secundum operationem zu verstehen, quia introire in aliquem increatae naturae est ejus quae participatur a pluribus. Er sagt, daß man sich zwar die Weise, wie wir den heiligen Geist besitzen, durch die Art, wie Tugend und Weisheit in uns sei, vorstellen könne, daß aber Der, welchen wir besitzen, nicht bloß eine solche Eigenschaft, sondern der lebendige Grund aller Tugend und Weisheit sei. Vgl. das oben über „Ort" Gesagte. — Die Beweisführung der Väter gegen die Macedonianer zeigt, daß sie die Gegenwart des heiligen Geistes als eine selbst von den Häretikern anerkannte Wahrheit voraussetzten, denn auf dieser Voraussetzung stützt sich ihr ganzer Beweis, der kurz so lautet: Wäre der heilige Geist nicht Gott, sondern geschaffen, so würde folgen, daß nicht Gott selbst, sondern nur seine Gnade oder ein anderes Geschöpf in uns wohne, das aber streite mit der Schrift. Vgl. Jo. 14, 17. Rom. 8, 9. 11. 1. Cor. 3, 16; 6, 19. 2. Cor. 6, 16. 2. Tim. 1, 14. 1. Jo. 3, 24. Dem widerspricht nicht, wenn Basilius sagt: Die Vereinigung des Geistes mit der Seele geschieht aber nicht durch die Nähe des Ortes, denn wie sollte es geschehen, daß das Körperlose körperlich hinzukomme? sondern durch Ablassen von den Leidenschaften, die nachher der Seele hinzugekommen sind wegen der Freundschaft zum Fleische und von der Gemeinschaft mit Gott sich entfremdet haben. (S. oben De Sp. s. 19. III. 19 sqq.) Nunc vero requiramus, quae sit etiam societas Spiritus. Audi de his ipsis verbis Apostolum dicentem: Si quod solatium charitatis, si qua societas Spiritus, si qua viscera miserationis, implete gaudium meum (Phil. 2, 1). Vides societatis legem quomodo intellexit Apostolus Paulus: Audi et Joannem quomodo uno eodemque spiritu proloquatur. Et societatem inquit habemus cum Patre et cum Filio ejus J. C. (Jo. 1, 3). Et iterum Petrus dicit: Consortes, inquit, facti estis divinae naturae, quod est, socii. Et iterum dicit Apostolus Paulus: Quae enim societas luci ad tenebras? (2. Cor. 6, 14.) Quod si luci ad tenebras societas nulla est, potuit ergo societatem lux habere cum luce. Igitur si nobis cum Patre et Filio et Spiritu sancto societas data est, videndum nobis est, ne sanctum istam divinamque societatem peccando abnegemus. Si enim agamus opera tenebrarum, actum est, quia societatem negavimus lucis. *Origenes* in Levit. hom. 4. 44 (op. ed. de la Rue Par. 1773 t. 2. p. 200 a. b).

Geiſt eures Vaters, der in euch ſpricht." Endlich wird der Geiſt als ein Ganzes in den Theilen, hinſichtlich der Austheilung der Gaben gedacht, denn wir Alle ſind Glieder unter einander und haben verſchiedene Gaben gemäß der uns verliehenen Gnade Gottes . . . Ferner iſt es zwar auffallend, zu ſagen, aber nichtsdeſtoweniger wahr, daß der Geiſt auch oft gleichſam ein Ort derjenigen genannt wird, die geheiligt werden. Und es wird ſich zeigen, daß durch dieſe Ausdrucksweiſe der Geiſt nicht erniedrigt, ſondern vielmehr verherrlicht wird. Denn körperliche Namen überträgt die Schrift häufig wegen der Deutlichkeit auf geiſtige Begriffe. Der Geiſt iſt wahrhaft ein Ort der Heiligen, ebenſo iſt der Heilige ein dem Geiſte eigener Ort, da er ſich ſelbſt hingibt, damit der Geiſt mit Gott in ihnen wohne, und da er ſein Tempel genannt wird. So wird nun geſagt, daß der Geiſt auf mancherlei Weiſe in den Geſchöpfen ſei, aber es iſt frommer, zu ſagen, daß er mit dem Vater und dem Sohne iſt, als daß er in ihnen ſei. Denn hinſichtlich der von ihm ausfließenden Gnade wird, da er in den Würdigen wohnt und in ihnen ſeine Wirkungen vollbringt, richtiger geſagt, daß ſie in denjenigen ſei, die für den Geiſt empfänglich ſind. Wenn aber ſein ewiges Daſein und ſein unaufhörliches Verbleiben mit dem Sohne und Vater betrachtet wird, ſo verlangt dieß die Bezeichnung der ewigen Verbindung. Denn mit ſein wird eigentlich und richtig von denjenigen Dingen geſagt, die unzertrennlich bei einander ſind. So ſagen wir von der Wärme, daß ſie in dem glühenden Eiſen ſei, aber daß ſie zugleich mit dem Feuer ſelbſt ſei. Wir ſagen, daß die Geſundheit im Körper ſei, daß das Leben aber zugleich mit der Seele ſei. Wo alſo eine eigenthümliche und weſentliche und unzertrennliche Gemeinſchaft iſt, da iſt dieſes Wort „mit" bezeichnender, da es auf den Begriff der unzertrennlichen Verbindung hinführt. Wo aber die von ihm ausgehende Gnade hinzukommen und ſich wieder entfernen kann, da ſagt man eigentlich und richtig „darin ſein", wiewohl ſeine Gnade oft in Jenen, die ſie empfangen haben, wegen ihres eifrigen Beharrens im Guten fortwährend verbleibt. So oft wir alſo an die eigenthümliche Würde des Geiſtes denken, betrachten wir ihn mit dem Vater und dem Sohne; wo wir aber die Gnade erwägen, welche in Jenen wirkt, welche ſeiner theilhaftig ſind, ſagen wir, daß der Geiſt in uns iſt . . . Der Geiſt Gottes iſt in mir, und durch ſeine Gnade unterwieſen preiſe ich ihn [1].

---

[1] De Sp. s. 26. III. 51 sqq. Hierzu bemerkt Petavius: Non potest σχέσις illa et habitudo, qua cum Spiritu sancto conjuncti sunt sancti, pulchrius enarrari, quam a Basilio factum est in c. 26. l. de Sp. s., ubi varios modos explicat quibus in nobis inesse Spiritus sanctus dicitur. Nempe ut forma in materia, quae nos πνευματικούς i. e. spiritales communicatione sui efficiat, tum ut vis aut facultas in eo, quod illam recepit, quemadmodum visus in oculo aut ut ars inest in artifice vel ut qualitas aliqua in re subjecta, sanitas exempli gratia vel calor in corpore, ut in anima ratio sive potius verbum, i. e. λόγος, tum interior, quam ore prolatus sermo, ut totum in partibus, quia per Spiritum sanctum membra invicem sumus, denique velut locus sanctorum, unde in Ps. 130: Esto mihi, inquit, in locum refugii. Haec cum Basilius eleganter non minus quam pie disserit tum illa persuadet . . . ipsummet applicari justorum animis Spiritum sanctum et οὐσιωδῶς in illis habitare tum quod hic quaerimus σχέσιν illam aperit et σχετικὴν ἐνύπαρξιν, h. e. relativam exstantiam in adoptivis filiis Spiritus sancti. Nam materia verbi causa, quae formae subjicitur et efficitur ab ea,

Die Präpoſition „in" bezeichnet mehr die Beziehung auf uns, die Präpoſition „mit" drückt die Gemeinſchaft des Geiſtes mit Gott aus. Darum gebrauchen wir beide Wörter, indem wir durch das eine die Würde des Geiſtes ausdrücken, mit dem anderen die Gnade, die in uns iſt, ausſprechen [1].

Endlich erhellt die Auffaſſung des hl. Baſilius von der Vereinigung des heiligen Geiſtes mit der Seele des Gerechten als einer moraliſchen Weſensvereinigung aus der oben angeführten Stelle: Kein Geſchöpf kann ſich der vernünftigen Seele ſo mittheilen, daß es mit ſeiner Weſenheit in ihr wohnte, der heilige Geiſt aber wohnt in ihr, nach dem, der da ſagt: „Wir ſind Tempel Gottes und der Geiſt Gottes wohnt in uns" (1. Cor. 3, 16) [2].

---

non ut ipsa forma, sed eam habet, unde σχέσις oritur. Ita sancti habitantem in se Spiritum sanctum habent veluti formam, qua spiritales fiunt, sed non sunt spiritus. At homo in Christo, si accurate proprieque loquimur, Deum non habet in sese, sed Deus est. Itaque non σχετικῶς, sed οὐσιωδῶς Deus esse dicitur. Similiter oculus non est visus ipse neque anima est ars, sed habet artem, quod idem de ceteris intelligi oportet, unde Basilius exempla transtulit, quae habentur, possidentur, afficiuntque subjecta, non autem haec illa esse dicuntur. *Petav.* l. 8. 7. 14. Vgl. zu derſelben Stelle 8. 5. 14 (Application der Subſtanz, nicht bloß Wirkung. Aehnlich *Thomassin*, De Inc. Verb.: Non potuit disertius affirmari Spiritum sanctum obtinere vicem quodammodo formae substantive sanctificantis.

[1] De Sp. s. 27. 68. III. 57 b. c. (den heiligen Geiſt bezeichnet Baſilius ſelbſt als Gnade. S. unten).

[2] C. Eun. 5. I. 296. Ebenſo lehrt *Didymus* l. c. Das capabilis, participabilis (nicht capax wie die Creatur) bezeichnet nur die weſentliche Einwohnung. — Damit iſt auch erklärt, wenn Baſilius vom Herzen des Menſchen als dem Ort des Geiſtes und des Teufels ſpricht. — Am deutlichſten über die Inhabitatio ſpricht *Origenes* l. 1. c. 1. Periarchon (deſſen Auseinanderſetzung zur Erklärung der Lehre unſeres Kirchenvaters dient): Sed et cum de Spiritu sancto multi sancti participant, non utique corpus aliquod intelligi potest Spiritus sanctus, quod divisum in partes corporales percipiat unusquisque sanctorum. Sed virtus profecto sanctificans est, cujus participium debent habere omnes, qui per ejus gratiam sanctificari meruerunt. Et ut facilius, quod dicimus possit intelligi, ex rebus quamvis imparibus sumamus exemplum. Multi sunt, qui disciplinae sive artis medicinae participant et nunquam putandum est omnes eos, qui medicinae participant, corporis alicujus, quod medicina dicatur, in medio positi sibi conferre particulas et ejus participium sumere. An potius intelligendum est, quod, quicumque promptis paratisque mentibus intellectum artis ipsius disciplinaeque percipiunt, hi medicinae participare dicuntur? Sed haec non omni modo similia exempla putanda sunt de medicina sancto Spiritui comparata, sed ad hoc tantummodo probandum, quia non continuo corpus putandum est id, cujus participatio habetur a plurimis. Spiritus enim sanctus longe differt a medicinae ratione vel disciplina pro eo, quod Spiritus sanctus substantia est intellectualis ut proprie subsistit et exstat, nihil autem tale est medicina. Cfr. *Petav.* 8. 4. 15. Mit Baſilius ſtimmt ebenfalls Cyrill überein (De Trin. dial. 7): τὸ δέ γε πνεῦμα τὸ ἅγιον ἰσουργεῖ τῷ θεῷ ὥστε εἴπερ τῷ κατὰ μέθεξιν καὶ ἐναυλισμὸν χαρίσαιτο σοφόν που πάντως ἀποτελεῖ δι' ἑαυτοῦ καὶ τῆς ἀνωτάτου φύσεως ἀποπλήρα τὴν ἔν γε τούτῳ πάλιν ἐνέργειαν. Dazu bemerkt Scholz l. c. p. 36: Ipse vel terminus technicus hoc loco usurpatur „inhabitatio" simulque quia verbum „participatio" cum verbo „inhabitatio" tamquam idem significans seipsum videlicet largiri accipitur, quid in omnibus illis antiquorum auctorum locis indicatum sit, patet, in quibus de participatione Spiritus sancti loquuuntur, quin voce „inhabitationis" simul utantur.

b) Aus dem Begriff Gabe (Unterpfand, unerschaffene Gnade).

Wenn auch die Sendung an sich als Wirksamkeit verstanden werden könnte, so ist dieß bei einer Bezeichnung, die dem heiligen Geiste gemäß seiner persönlichen Eigenthümlichkeit und dem äußeren Hervortreten beigelegt wird, nicht möglich[1]. Die heiligen Väter nennen den heiligen Geist Gabe, Geschenk, und zwar nicht bloß in seiner Beziehung zum Vater und Sohne, von dem er ausgeht, sondern auch in Beziehung auf uns; und zwar kommt dem heiligen Geiste dieser Name mehr zu als irgend einer anderen Gabe Gottes[2]. Gott selbst ist Gnade, sowohl weil er die Liebe, als auch weil er aus Liebe Gabe ist[3]. In der ersten Bedeutung ist die unerschaffene Gnade die Ursache der

[1] *Thomassin*, l. c. 6. 9. 13 folgert die substanzielle Gemeinschaft: 1) aus den Ausdrücken infundi, dari, imprimi, inhabitare, eo in nobis formari Christum, conformes fieri Christo, ungi, signari ... „Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis." Praeter charitatem igitur creatam, qua Deum diligimus, data est charitas increata qua inhabitamur; 2) aus den Vergleichen: unguentum, sigillum, spiraculum; 3) aus dem Beweis für die Gottheit des heiligen Geistes gegen die Macedonianer.

[2] Spiritus sanctus donum dicitur eo, quod datur ... Ipse est gratia, quia non meritis nostris, sed voluntate divina gratis datur, inde gratia nuncupatur. *Isidor.*, Etym. l. 7. c. 3. — Et utique Spiritus sanctus Dei donum est et quod quidem et ipsum est aequale donanti. *S. Aug.*, Ench. 37. — Gratia quippe Dei donum est, donum autem maximum ipse Spiritus sanctus est, et ideo gratia dicitur. *S. Aug.*, De Verb. Dom. sermo 61. c. 1 (s. 144). Der hl. Augustinus (De Trin. l. 15. c. 9) vergleicht zwei Aussprüche — (Jo. 4. 10): „Wenn du die Gabe Gottes kännteſt ..., er hätte dir das lebendige Wasser gegeben" und (Jo. 7, 38): „Dieß sagte er aber vom heiligen Geiste" — und sagt: „So wird der heilige Geist von unserm Herrn selbst, und zwar mit besonderem Nachdruck die Gabe Gottes genannt." Er bezeugt, daß die Väter insgesammt diese Wahrheit in der heiligen Schrift gefunden haben. Die Schenkung aber wird von den Vätern im eigentlichen Sinne genommen. Vgl. *S. Athan.*, Ep. ad Serap. 2. *Didym.*, De Sp. s. Es wird in der heiligen Schrift gesagt, daß der heilige Geist den Gläubigen gegeben sei, daß sie ihn empfangen, daß sie ihn haben, besitzen, und zwar vom heiligen Geiste, als der dritten Person der Dreifaltigkeit, nicht von der Wirkung; denn es heißt πνεῦμα ἅγιον, nicht πνεῦμα schlechthin (letzteres könnte Gabe, Wirkung, Geist selber bedeuten). — In der Lehre von der unerschaffenen Gnade als Schenkung des heiligen Geistes ist nicht die Läugnung der heiligmachenden Gnade enthalten. Vgl. *S. Thom.* 1. 2. 110. 1. Kleutgen, a. a. O. 4. Abth. 1. Hptst. S. 291. Kuhn, a. a. O. S. 441 meint, es sei bei Thomas nicht von zwei Gaben die Rede, donum creatum u. don. increatum, sondern der heilige Geist secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina (s. dazu unten). — Diese Ansicht, wie Kleutgen bemerkt, widerstreitet nicht der Glaubenslehre, sondern erläutert dieselbe, a. a. O. S. 379 (anders jene, welche diese Gemeinschaft als natürliche Vollkommenheit der Natur oder als Schlußact der Schöpfung betrachtet). Vgl. Scheeben, Dogmatik II. n. 840 über Lessius, Petavius, Thomassin. (Nach Petr. Lomb. wäre der heilige Geist, resp. die Liebe die heiligmachende Gnade. S. S. 150.)

[3] ... Etiam ipsa voluntas Dei, amor et praedestinatio rectissime dicitur gratia increata et aeterna ... *Suarez* l. c. prol. 3. c. 3. n. 5. ... gratia increata (temporalis) non recipit propriam denominationem gratiae nisi ut conjuncta alicui gratiae creatae seu mediante illa, quia increata persona vel divinitas ipsa nobis non datur denuo ut specialis gratia, nisi quatenus mediante aliquo dono gratiae creatae incipit novo modo esse in nobis vel quatenus in ordine ad specialem effectum gratiae nobis unitur (cfr. l. 12. de Trin.) ... Quoties in scriptura dicimur per gratiam justificari vel sanctificari, licet formaliter intelligendum sit de gratia creata, nihilominus non

heiligmachenden Gnade, in der anderen ſetzt ſie ſie voraus. Die Liebe Gottes bringt in uns jene Beſchaffenheit hervor, wodurch unſere Seele fähig wird, ihn als Gabe zu empfangen und zu beſitzen. In beiderlei Sinne aber wird zunächſt und beſonders der heilige Geiſt die unerſchaffene Gnade genannt, weil er auch in ſeinem Verhältniß zum Vater und Sohn die Liebe und Gabe Beider iſt [1].

Der hl. Baſilius nennt den hl. Geiſt „den Quell der Heiligkeit, die lebensvermittelnde Kraft, die Gnade, welche zu Vollendeten macht, durch den der Menſch zum Sohne angenommen wird, und das, was ſterblich iſt, Unſterblichkeit erhält“ [2]. „In uns,“ ſagen ſie (die Pneumatomachen), „iſt der Geiſt wie eine Gabe Gottes. Der Gabe aber werden doch wohl nicht gleiche Ehren erwieſen wie dem Geber.“ Auf dieſe Einrede erwiedert nun Baſilius: Der Geiſt iſt zwar eine Gabe Gottes, aber eine Gabe des Lebens. Denn „das Geſetz (Rom. 8, 2) des Geiſtes, des Lebens hat uns frei gemacht“, und eine Gabe der Kraft. „Denn ihr werdet empfangen die Kraft des heiligen Geiſtes, der über euch kommen wird“ (Act. 1, 8) [3]. Sehr richtig bemerkt dazu Thomaſſin: Seponit dona ut efficientias quasdam spiritus sancti, sed praeterea effundi et dari ait ipsum Spiritum sanctum, at tamquam Deum non fieri, non creari, sed dari et effundi. Gratiae virtutesque creatae creando dantur, efficiendo infunduntur at Spiritus sanctus non creatur, sed effunditur, non efficitur, sed datur, ipsa ergo ejus substantia datur. Latet ergo in doni nomine argumentum Deitatis,

excluditur increata gratia, quae simul cum creata gratia datur, imo saepe cum illa expresse conjungitur, (Tit. 3): Spiritus sancti, quem effudit in nos abunde (ecce gratiam increatam) . . . justificati gratia ipsius (utique creata) . . ., (Rom. 5): charitas Dei diffusa . . ., n. 8; . . . persona increata non habet praedictam gratiae rationem (temporalem) nisi veluti per denominationem extrinsecam a mutatione aliqua, quae per gratiam creatam in nobis fit, et ideo explicando mutationes gratiae creatae, quae in nobis per Spiritum sanctum fiunt, simul declarabimus, quomodo ipse Spiritus sanctus per modum doni increati moventis vel inhabitantis nobis tribuatur praeterquam quod in dicto loco de Trinitate tractando de Missionibus Spiritus sancti explicuimus, quomodo idem Spiritus sanctus tamquam speciale gratiae donum nobis in tempore donetur.

[1] S. Kleutgen, a. a. O. S. 381. Scheeben, Dogm. II. n. 874 ff.

[2] Ep. 105. III. 200 b. (S. 53. 5). *S. Aug.*, De Trin. l. 15. c. 19: Si in donis Dei nihil majus est charitate et nullum est majus donum Dei, quam Spiritus sanctus, quid consequentius quam ut ipse sit charitas, qui dicitur et Deus et ex Deo (damit iſt nicht die Lehre von dem geſchaffenen Habitus aufgehoben). S. *Thomassin*, l. c. 6. 14. 1. Vgl. 6. 14. 22. Denique cum dilectio Dei seu qua diligit seu qua diligitur Deus proprium sit munus Spiritus sancti, non vicaria tantum qualitate, sed seipso illud implebit, administra autem utitur charitate habituali et facultate libera. *Thomassin*, l. c. 6. 14. 23. — De Spiritu autem nondum tam copiose ac diligenter disputatum est a doctis et magnis divinarum scripturarum tractatoribus, ut intelligi facile possit et ejus proprium, quo proprio fit ut cum neque Filium neque Patrem dicere possimus, sed tamen Spiritum sanctum nisi quod eum donum Dei esse praedicant ut Deum credamus non seipso inferius donum dare. *S. Aug.*, De fide et symb. c. 9.

[3] De Sp. s. 24. 57. III. 48 (zu dieſer Stelle bemerkt Petavius, es laſſe ſich daraus nicht das donum als Eigenthümlichkeit des heiligen Geiſtes beweiſen. 8. 3. 1). — Ueber die Weſensmittheilung vgl. noch *Paschas.* l. 2. c. 1. de Sp. s.; ferner *S. Bern.*, Sermo 4. in cant.

nam creata gratia creatur prius quam datur, creatura est, non donum, nec tanti est, ut tamquam excellentius summumque Dei munus donum vocetur[1]. Durch die Ausdrücke „geben", „ausgießen" wird beabsichtigt, auf die Größe der Wohlthat aufmerksam zu machen, daß nämlich außer der Gnade, die nur die Seele schmückt, auch der Urquell aller Gnade, der Geist selbst, verliehen werde.

Ist aber der Geist Geschenk, Gabe[2], so muß er selbst gegeben werden. Denn Gabe ist, was einmal gegeben wird oder gegeben werden kann. Wird er aber nicht selbst gegeben, sondern nur die Wirkung, so kann nicht er selbst Gabe genannt werden, sondern nur das, was bewirkt, gegeben wird. Und es wäre der Vater und Sohn ebenso gut Gabe, da von allen drei Personen die Thätigkeiten nach Außen, also alle Gaben bewirkt werden[3]. Ganz besonders erhellt die Weise der Einwohnung aus der Bezeichnung Unterpfand, worauf schon vorübergehend hingewiesen wurde[4].

Die Schrift erklärt, der heilige Geist sei . . . der Lohn des Gerechten

---

[1] *Thomassin*, l. c. 6. 13. 5. Vgl. Reg. fus. 37. II. 383 c.

[2] Nach *S. Thom.* I. dist. 18. n. 5 gehören drei Theile zu einem donum: 1) res, quae donum denominatur, 2) relatio ad eum a quo, 3) relatio ad eum cui donatur. Gott kann donum genannt werden: 1) essentialiter, 2) notionaliter, 3) personaliter. Vgl. *Suarez* l. 11. de Trin. c. 4. n. 3. Cfr. *S. Thom.* 1. 38. 2; 1. 37. 2. *Scholz* l. c. 64/5.

[3] Vgl. *Thomassin*, l. c. l. 6. c. 13. n. 19. (Die Lehre von der Gabe ist dort ausführlich entwickelt.) Δῶρόν ἐστιν κτήματος δόσις, *Aristot.* l. Rhet. c. 5. *Thomassin*, l. c.: Quam substantive dat, tam substantive datur. Est enim Spiritus sanctus personali praerogativa donum, non donatur autem prolixius usquam, quam sanctificandis naturis intellectualibus, nec donatur vere, si non ipse, sed munera ejus aliqua gratiaeque infunduntur. Tunc enim non donum, sed donorum largitor fuerit, nec speciali proprietate hoc sibi nomen arrogaverit, quod aeque Patri Filioque commune sit, eorumdem nempe donorum auctoribus. Ergo donatur ipsa ejus substantia et persona et ad eum modum ipse quidem donum est, donatores vero sunt Pater et Filius, qui et ejus spiratores vel potius unus ambo spirator donatorque. 6. 13. 1. — Patribus Graecis non alia magis progressio Spiritus sancti a Filio celebrata fuit, quam qua in creaturas diffunditur, ergo cum substantia ipsa Spiritus sancti a Filio progrediatur, substantiam ipsam in nos diffundi non obscurum est. n. 14. Graecis magnopere concinnunt Latini, quibus procedere Spiritum sanctum idem est ac donari, ideoque ille non est Filius, quia procedit non ut natus, sed ut datus. Datur autem a Patre et Filio et a Patre per Filium creaturis, adeoque effunditur per Filium in creaturas. Quid consonantius haec Graecorum Latinorumque sententia? Sed et utrorumque consensione tam substantialiter datur, quam substantialiter procedit is, cui procedere idem est ac dari. Effunditur substantialiter per Filium in creaturas, quia substantialiter procedit a Filio nec procedit a Filio, nisi qua effunditur fusilis, ut donatur vel donabilis est creaturis. *Thomassin*, l. c. 6. 13. 19.

S. Aug., De Trin. l. 4. c. 20. — Sicut Spiritui sancto donum Dei esse est a Patre procedere, ita mitti est cognosci quod ab illo procedat. *Petav.*, 8. 2. 1. p. 432. 2. col. Nomina divinis rebus ab hominibus et ex humano usu atque captu sunt indita ac plerumque temporalibus ex effectibus capiuntur. Quo e numero et illud est de quo agitur „doni" vocabulum. *Petav.*, l. 8. c. 3. n. 8; cfr. l. 8. c. 3, l. 7. c. 13. c. 10 u. 12.

[4] Ueber pignus, arrha vgl. *Petav.* 8. 4. 6 und *Thomassin* 6. 8. 15. — Die Väter erläutern die Stellen der heiligen Schrift, in welchen der heilige Geist das uns von Gott gegebene Unterpfand genannt wird (Eph. 1, 14. 2. Cor. 1, 22. 5, 3).

(1. Petr. 1, 12), wenn das Vollkommene für das Unterpfand gegeben wird[1]. Es wird eine Zeit kommen, wo das gegenwärtige Unterpfand und dieser Vorgeschmack (dieses Kosten) der Gnade uns zum vollen Genusse werden wird . . .[2] Jetzt trinkt der Gerechte das lebendige Wasser (Jo. 4, 10)[3], später wird er es in größerer Fülle trinken, wenn er in die Zahl der Bürger der Stadt Gottes eingeschrieben ist. Denn jetzt trinkt er wie durch einen Spiegel und in Räthseln (1. Cor. 13, 12), weil ihm die Betrachtung der göttlichen Geheimnisse nur stückweise vergönnt ist. Dann aber wird er den überströmenden Fluß in sich aufnehmen, der die ganze Stadt Gottes mit Freude überströmen kann. Was aber sollte jener Strom Gottes sein, als der heilige Geist, der aus dem Glauben derjenigen, die an Christus glauben, in die Würdigen übergeht?[4]

c) Aus den Vergleichen (Siegel, Salbe, Feuer).

Die Art der Vereinigung mit Gott wird nach der Lehre des heiligen Basilius ferner veranschaulicht durch die bereits angeführten Vergleiche, und damit als eine Wesensvereinigung, nicht bloße Wirkung, dargestellt. Diese Vergleiche sind um so wichtiger, weil sie der heiligen Schrift selbst entnommen sind[5].

1. Der heilige Geist ist das Siegel, das Gott uns aufdrückt, um uns dadurch dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu machen. Aber dieses göttliche Siegelbild, sagt der hl. Basilius, ist nicht todt, wie jenes, dessen sich der Mensch bedient, noch auch ein bloßer Gedanke, wie jenes, das der Künstler in Marmor ausdrückt, sondern es ist das Bild, das Leben und wirkliches Dasein hat und Ebenbilder hervorbringt, so daß alle, die seiner theilhaftig geworden, Ebenbilder Gottes sind[6]. Damit wird gesagt, daß der heilige

---

[1] De Sp. s. 16. 40. III. 35 a. Im Griechischen heißt es ἀρραβών = arrha, nicht pignus. Die Väter erklären, pignus werde gebraucht, wenn eine andere Sache an Stelle der zu gebenden gegeben wird, die daher bei Erfüllung des Versprechens zurückgestellt wird; arrha dagegen sei bereits ein Theil der versprochenen Sache, für welche es als Pfand gegeben wird. Daraus folgt also, daß sie lehren, der heilige Geist selbst werde geschenkt, nicht bloß seine Gaben. Es versteht sich von selbst, daß wir Gott nicht theilweise besitzen können (nur gradueller Unterschied). Vgl. oben. *S. Hier.:* Si arrha tantus, quanta erit ipsa possessio. Comment. in Eph. 1, 14. *S. Aug.:* Pignus enim quando ponitur cum fuerit res ipsa reddita pignus aufertur. Arrha autem de ipsa re datur, quae danda promittitur, ut res quando redditur impleatur, quod datum est nec mutetur. Serm. 156. c. 15. (al. 13) de Verb. Ap. Vgl. *S. Chrys.*, In C. ad Eph. *Paschas. Diac.* de Sp. s. l. 1. c. 11. — Vgl. Scheeben, I. n. 1073 p. 897.

[2] In Ps. 33. 6. I. 149 b. [3] S. oben *S. Aug.*, S. 191. Anm. 2.

[4] In Ps. 45. 4. I. 173. a. b. . . . eadem, quae ibi perficitur, hic inchoatur justitia sanctitasque, quia eadem charitas. Charitas enim teste Pauli nunquam excidit. Charitas eodem auctore plenitudo legis et justitia est. Si ergo charitas beatorum Deus est substantive illabens, charitas viatorum ejus illapsionis exordium est. *Thomassin*, l. c. 6. 16. 10.

[5] Vgl. *Petav.*, l. c. l. 8. c. 5. n. 1.

[6] C. Eun. 5. l. c. *S. Hier.*, In Eph. 4. 30: Signati sumus Spiritu sancto, ut et spiritus noster et anima imprimantur signaculo Dei et illam recipiamus imaginem et similitudinem, ad quam in exordio conditi sumus. Hoc signaculum sancti Spiritus juxta eloquium Salvatoris Deo imprimente signatur. *Didym.*, De Sp. s. l. 1. c. 41 (Nägel auf Wachs oder einem weichen Gegenstande).

Geiſt, indem er uns heiligt, ſelber und unmittelbar mit unſerer Seele in Berührung kommt und durch dieſe Berührung die Aehnlichkeit der göttlichen Natur durch die heiligmachende Gnade verleiht. Denn der Künſtler trägt in ſich die Idee oder das Spiegelbild, das er aus dem Urbilde empfangen, und wendet es auf ſein Werk an; dieſes Bild beſteht nicht für ſich und iſt nicht lebendig, es iſt ein Accidens, das aus ſich keineswegs das Werk berührt und ihm nicht applicirt wird, aber das göttliche Bild wird ſelbſt mit ſeiner Subſtanz aufgedrückt, die hinwieder ein Abbild aufdrückt [1]. Die, welche beſiegelt ſind mit dem heiligen Geiſte für den Tag der Erlöſung, und die Erſtlinge des Geiſtes rein und unverſehrt bewahrt haben werden, ſind es, welche hören werden: „Wohlan, du guter und getreuer Knecht . . .“ (Matth. 25, 21) [2].

---

[1] Vgl. *Petav.*, 8. 5. 1 (über Bild l. 2. c. 5) l. 2. 11 und 4. 6. Zum Bilde gehören zwei Merkmale: Aehnlichkeit mit dem Urbilde und Nachbildung nach dieſem Urbilde. *Petav.* 6. 5. 2. — *S. Aug.*: Ubi est imago, continuo similitudinem esse non aequalitatem; ut in speculo est imago hominis quia de illo expressa est, est etiam necessario similitudo, non tamen aequalitas, quia multa desunt imagini, quae tamen insunt illi rei, de qua expressa est. Ubi aequalitas, continuo similitudo, non continuo imago, velut in duobus ovis paribus; quia inest aequalitas, inest et similitudo, quaecunque enim adsunt uni, adsunt alteri, imago tamen non est, quia neutrum de altero expressum est. Ubi similitudo, non continuo imago, non continuo aequalitas. . . . Potest ergo esse aliqua imago, in qua sit etiam aequalitas, ut in parentibus et filiis invenitur imago et aequalitas et similitudo (Unterſchied bei Gott und den Menſchen, daß bei Gott kein zeitlicher Zwiſchenraum, wie beim Menſchen). t. 4. l. 83. Vgl. *Petav.*, 6. 5. 3.

[2] *S. Athanas.*, Ad Serap. 1. 23. 24: Οὕτω δὲ σφραγιζόμενοι εἰκότως καὶ κοινωνοὶ θείας φύσεως γινόμεθα, ὡς εἶπεν ὁ Πέτρος καὶ οὕτω μετέχει πᾶσα ἡ κτίσις τοῦ λόγου ἐν πνεύματι καὶ διὰ τοῦ πνεύματος λεγόμεθα πάντες μέτοχοι τοῦ θεοῦ . . . εἰ δὲ τῇ τοῦ πνεύματος μετουσίᾳ γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως, μαίνοιτ' ἄν τις λέγων τὸ πνεῦμα τῆς κτιστῆς φύσεως καὶ μὴ τοῦ θεοῦ. — (Spiritus sanctus non gratia solum et efficientia sua, sed communicatione substantiae suae justos et sanctos facit, ut sigillum applicatione sui figuram in ceram imprimit. *Petav.*, 8. 5. 2.) Daraus, daß die heiligmachende Gnade als fortdauernde Wirkung Gottes aus jenen Vergleichen erwieſen wird, folgt nicht, daß nach dem Geſagten nun der heilige Geiſt die heiligmachende Gnade ſelber ſei. Siegel iſt ſowohl das beſiegelnde Bild als auch das durch die Beſiegelung hervorgebrachte Abbild. Wenn alſo geſagt wird, daß Gott uns mit ſeinem Geiſte beſiegelt hat, ſo wird der heilige Geiſt, der das Urbild iſt, mit dem beſiegelnden Bilde verglichen. Und weil uns durch die Mittheilung des göttlichen Geiſtes jene Aehnlichkeit mit Gott, die das Kennzeichen ſeiner Kinder iſt, verliehen wird, ſo ſagt man mit Recht, durch jene Ausdrücke werde auch die Gnade verſinnbildlicht. (Ebenſo iſt der heilige Geiſt die Salbe, die heiligmachende Gnade dagegen die Kraft, welche uns die Salbe mittheilt.) Darum ſagen die Väter, daß wir nicht anders das Bild Gottes ſeien, als durch Theilnahme an ſeinem Sohne. *Petav.* 6. 5. 11. *Marius Victorin.*, Adv. Arian.: Homo non imago Dei, sed secundum imaginem. Solus enim Jesus imago Dei, homo autem secundum imaginem, hoc est imago imaginis. T. 4. Bibl. Patr. col. 192; bei *Petav.* 6. 5. 11. *Prudentius*, in Apotheosi: Christus forma Patris, nos Christi forma et imago;

Condimur in faciem Domini, bonitate paterna.

Basilius ſagt: Ich aber ſehe darin die Aehnlichkeit, daß, wie der Vater von aller Zuſammenſetzung frei iſt, ſo auch der Sohn vollſtändig einfach und unzuſammengeſetzt iſt. Und ich glaube, daß die Aehnlichkeit nicht nach der Identität der Geſtalt betrachtet werden darf, ſondern gemäß der Subſtanz ſelbſt. Denn was immer mit Form und Geſtalt umgeben iſt, darin iſt gemäß der Identität der Form die Aehnlichkeit. Die form- und geſtaltloſe Natur muß nothwendig in der Subſtanz ſelbſt Aehnlichkeit haben und

2. Der heilige Geiſt wird ferner Salbe genannt: „Und weil er Salbe iſt, wird er ſelbſt nicht geſalbt, der Geiſt aber iſt, wie Johannes ſagt, Salbe in uns (1. Jo. 2, 20). Und was ſage ich in uns: auch im Herrn ſelbſt, dem Fleiſche nach. Jeſum von Nazareth . . wie hat ihn Gott geſalbt mit dem heiligen Geiſte und der Kraft (Act. 10, 38)! Der Geſalbte iſt er alſo wegen des Geiſtes und wegen der Salbung, welche im Geiſte geſchieht. Alſo nicht durch etwas von der Gottheit Fremdes iſt die Salbung im Herrn.“ „Zuerſt war er dem Fleiſche des Herrn zugegen, als er ſeine Salbung wurde und unzertrennlich bei ihm blieb, wie geſchrieben ſteht: ‚Ueber den du den Geiſt herabſteigen ſiehſt und über ihm bleiben, dieſer iſt mein geliebter Sohn‘ (Jo. 1, 33), und ‚Jeſum von Nazareth, den Gott geſalbt hat mit dem heiligen Geiſte‘ (Act. 10, 38).“ [1] „Von dieſer Salbung hat Chriſtus den

---

Identität nicht in dem Maße des Stoffes, ſondern in der Identität der Kraft. C. Eun. I. 24. I. 234. Der da iſt das Bild des unſichtbaren Gottes, aber das lebendige (ſ. oben); und er iſt das wahre Bild, nicht aus dem göttlichen Bild, wie wir, denn weil er ſelbſt das Bild ausprägt, wird er ſelbſt nicht ausgeprägt vom Bilde. C. Eun. 2. Bei *Petav.* 6. 5. 4. Der Sohn Gottes iſt das Bild (εἰκών) Gottes des Vaters und Figur ſeines Weſens deßhalb, weil er, von ihm gezeugt, das ganz iſt, was der Vater iſt, mit Ausnahme der Vaterſchaft (darum dürfe er nicht εἰκών Abbild genannt werden, ſagt Hilarius, ſondern χαρακτήρ, ausgedrücktes Bild, figura). Baſilius erklärt die Bedeutung, nicht durch Nachahmung ſei dieſes Bild gebildet, ſondern gleichſam durch ein Siegel ſei die ganze Natur des Vaters dem Sohne aufgedrückt, οὐκ ἐκτυπωθεῖσαν . . . darum trägt er den Vater ganz in ſich . . . ὅλον ἐν ἑαυτῷ δείκνυσι τὸν πατέρα . . . Petavius führt drei Gründe an, weßhalb geſagt werde, der Menſch ſei nach dem Bilde des Sohnes: 1) weil er den Namen Kind Gottes haben ſollte; 2) der Begriff Bild paſſe allein auf den Sohn, wie auch Wort und Weisheit; 3) durch das Wort habe Gott Alles geſchaffen. 6. 5. 13. Baſilius nennt aber den heiligen Geiſt ſowohl Bild als Weisheit. Die Befremdlichkeit dieſes Ausdrucks für die Lateiner εἰκὼν τοῦ θεοῦ, welcher direct die Mittheilung des heiligen Geiſtes als eine förmliche geiſtige Aehnlichkeit mit Gott erſcheinen läßt, iſt das deutlichſte Zeichen, daß überhaupt die Verſchiedenheit der Auffaſſung in Bezug auf die Bedeutung der Einwohnung des heiligen Geiſtes reſp. der Zeugung aus Gott für die Gnadenlehre mit der formellen Verſchiedenheit in der Gottes- und Trinitätslehre zuſammenhängt. Vgl. Scheeben, II. 860. Den Lateinern iſt der heilige Geiſt als Aſpiration = vinculum caritatis mutuae, und heiliger Geiſt, weil die caritas heilig iſt; den Griechen iſt er Geiſt = πνεῦμα als spiramen naturae et vitae divinae ex Patre per Filium procedentis, heiliger Geiſt, weil die ausgehende Natur die ſubſtantielle Heiligkeit iſt. Beide Auffaſſungen ſchließen ſich jedoch nicht aus, ſondern ein (ſ. Scheeben, I. 939) und laſſen ſich ſo ausdrücken: der Vater liebt im Sohne als dem glanzvollen Bilde ſeiner Güte die höchſte Schönheit und der Sohn im Vater als dem Urgrunde ſeiner Schönheit die höchſte Güte.

[1] De Sp. s. 16. 39. III. 33 d. Zu C. Eun. 5, über den Namen „der Geſalbte“, vgl. *Thomassin:* Unguentum est Spiritus sanctus, quo inunctus est Christique nomen adeptus Christus, unguentum, inquam, istud est Spiritus sanctus, non creati unguenti auctor. At nos eodem ungimur unguento, nec enim in unctionis et unguenti nomine Christum inter et nos discriminis quidquam interposuere vel Scripturae vel Patres quam penes copiam et principalitatem. Deinde Christianorum nomen, quo constat salus omnis a creato unguento derivari aeque contumeliosum foret. Similiter ergo imago est Spiritus sanctus, non effector tantum creatae imaginis, qua ad Filii similitudinem expingamur. l. 6. c. 10. n. 5. Cfr. 6. 9. 11. Vix enim egregiae hujus qualitatis tanta erit laus vixque tam stupenda ut unam cum Christi carnem, unum Christum, unum nos afficiat virum perfectum in Christo, ut plenitudinem Christi et Deitatis consortes et Verbi hospites et plenitudine divinitatis repletos. Permirum est, si haec tanta creatae qualitatis beneficio praestari pos-

Namen und jene, die nach ihm genannt werden." „Der heilige Geist ist also nicht Creatur, sondern ausgeprägtes Bild der Heiligkeit Gottes und Allen Quelle der Heiligkeit." [1] ‚Darum hat dich, o Gott, dein Gott gesalbt, mit dem Oele der Freude, mehr als deine Genossen.' Weil die vorbildliche Salbung die vorbildlichen Hohenpriester und Könige andeuten sollte, so wurde das Fleisch des Herrn mit der wahren Salbe gesalbt, indem der heilige Geist in dasselbe herabkam, welcher das Oel der Freude heißt. Er wurde mehr gesalbt als seine Genossen, d. h. mehr als alle Menschen, die an Christo Theil haben. Denn ihnen wurde eine gewisse Gemeinschaft des Geistes verliehen, auf den Sohn Gottes aber stieg, wie Johannes sagt (1, 32), der heilige Geist herab und auf ihm blieb er [2].

Während in Christus die Gottheit mit der Menschheit zu einer göttlichen Person verbunden ist, ist die Vereinigung des heiligen Geistes mit der Seele des Gerechten nur eine moralische (μετοχή σχετική). Der Gerechte wird nicht Eins mit ihm, aber doch so vereinigt, daß nach Basilius der heilige Geist der Bräutigam der Seele genannt wird und daß er gleichsam als Form den Gerechten zum Adoptivkinde Gottes macht [3].

3. Am klarsten geht die Auffassung des hl. Basilius betreffs der Einwohnung des heiligen Geistes hervor aus dem Vergleiche der mit Gott vereinigten Seele und einem von Feuer durchglühten Körper [4]. Diese und alle anderen bereits angeführten Stellen [5] zeigen auf's Deutlichste, daß Basilius die Vereinigung nicht bloß als Wirksamkeit, sondern als Wesensvereinigung auffaßt [6].

Mit dieser Lehre stimmt auch der hl. Cyrill überein, indem er sagt: „Da also die, welche den Geist empfangen haben, Gott in sich habend prophezeien, und darum bewundert werden, wie soll der Geist eine Creatur sein und nicht vielmehr eine moralische Gemeinschaft, da die allerhöchste Substanz, die von Natur vom Vater durch den Sohn auf die, welche zum Empfange geeignet sind, übergeht, wie die Wärme vom Feuer auf den Körper übergeht?" [7]

---

sint, etsi indubium sit, creatae sive habitualis gratiae beneficio praeparari membra et ornari, ut a Christo ut a Spiritu Christi inhabitentur (weiter ausgeführt 6. 8. 10).

[1] C. Eun. 5. I. 302/3. [2] In Ps. 44. 8. III. 165 e.

[3] Cfr. *Petav.* 8. 5. 12. Der heilige Geist, der das ausgeprägte Bild ist, wird die Quelle der Heiligkeit, insofern er als Salbe sich uns mittheilt. Wie er Jesum von Nazareth nicht allein durch eine geschaffene Gabe, sondern durch sich selbst gesalbt hat, so ist er auch unsere Salbung, nur in anderem Maße (und Weise). Cfr. *Thomass.*, De Inc. Verb. Dei l. 6. c. 2. n. 4 ff. n. 7: vierfacher Unterschied der Salbung Christi und der unsrigen: 1) parcius (ros), 2) permanenter: amissibiliter, 3) causaliter: propter ipsum, 4) principaliter: in ipso. *S. Cyrill*, l. 3. μετάληψις σχετική.

[4] Cfr. *S. Cyrill. Alex.*, l. 32. *S. Cyrill. Hier.*, Cat. 17.

[5] C. Eun. 5. I. 322.

[6] C. Eun. 3, c. Eun. 5, de Sp. s. c. 26 (forma c. 9). Qua comparatione ferri ignescentis nihil splendidius, nihil invictius fingi potuit. Quippe ferrum non afflatu longinquo, non influxu aliquali, sed substantiva immeatione ignis incandescit et veluti naturam induit, nec tamen ignis est, sed ignis particeps. Ita sanctorum animae non creatis tantum gratiis, sed ipsa Spiritus sancti Deitate ceu forma sanctitatis imbuuntur et ita fiunt verae participes sanctitatis. *Thomassin*, l. c. l. 6. c. 11. n. 3.

[7] Ὅτι τοίνυν οἱ τὸ πνεῦμα λαμβάνοντες τὸ ἅγιον θεὸν ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς προφητεύουσι καὶ διὰ τοῦτο θαυμάζονται, πῶς ἔσται ποίημα καὶ οὐχὶ μᾶλλον τῆς ἀνωτάτω πασῶν οὐσίας

3. Die Einwohnung als persönliches Verhältniß.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, wie der hl. Basilius das Verhältniß des heiligen Geistes zu jener Einwohnung auffaßt. Die Vereinigung des heiligen Geistes mit den Seelen der Gerechten oder die Erhebung in den Stand der Adoptivkindschaft kommt nach ihm den drei Personen, als der Gottheit, gemeinschaftlich zu; aber so weit sie in der Hypostase der Person des heiligen Geistes ist, ist es ein besonderes Verhältniß, worin die Person des heiligen Geistes mit der Seele des Gerechten steht, das den übrigen Personen nicht zukommt [1]. Der heilige Geist wohnt in der Weise in den Gerechten, als er vom Vater und Sohne ausgeht und als Beider Gabe in dem Gerechten wohnt. Die Gerechten werden aber geheiligt durch die innere Sendung des heiligen Geistes, dessen persönliche Eigenthümlichkeit es ist, daß er Gabe ist, (d. h. die Sendung nach Außen entspricht dem innergöttlichen Verhältnisse des heiligen Geistes). Auf eigenthümliche Weise muß er darum auch mit uns als jene Gabe vereinigt werden, wenn sie actu, ἐνεργείᾳ vereinigt wird. Wie daher jene Eigenthümlichkeit dem heiligen Geiste zukommt, daß er Gabe ist, so ist ihm auch die Vereinigung, die Einwohnung, eigenthümlich [2]. Dasselbe folgt auch aus

---

μετάληψις σχετικὴ φυσικῶς διαβαίνουσα παρὰ πατρὸς δι υἱοῦ πρὸς τοὺς ἐπιτηδείους εἰς τὸ λαβεῖν ὥσπερ ἂν γένοιτο καὶ ἐκ πυρὸς θερμότης ἐν σώματι (habitudo, relatio, participatio relativa; also nicht χάρις ἀνυπόστατος, sondern die Person selbst wird gesandt. *Bessarion* hat dieß in dem dogmatischen Werke zu den Akten des Conc. Flor. gebilligt und aus Cyrill und Basilius geschlossen. Wir nehmen darum wohl mit Recht eine besondere Daseinsweise des heiligen Geistes in den Gerechten an (im Gegensatze zu der in den Sündern und unvernünftigen Wesen), die mit Einwohnung bezeichnet wird). — Ein ähnlicher Vergleich wie bei Cyrill findet sich bei *Maxim.* Mart.: καὶ στομώσας πρὸς ἀτρεψίας οὐ φύσει, ποιότητι δὲ ταύτην ἐθέωσεν ἀνελλιπῶς αὐτὴν τῷ οἰκείῳ χαρακτηρίσας πνεύματι καθάπερ ὕδωρ οἶνου ποιότητι πρὸς τόνον μετακεράσας. S. *Petav.* 8. 5. 12. Nach Cyrill (dial. 1 de Trin.) sind drei Ausdrücke zu beachten: 1) κατὰ μέθεξιν (gegenüber: Fülle in Christo), 2) σχέσις (gegenüber: φύσει), 3) συνάφεια, Zusammenhang, also zwei für sich bestehende Wesen werden verbunden (σχετικῶς), ohne daß das eine in die Natur des anderen übergeht. Darum bleibt ein großer Unterschied auch zwischen der Gemeinschaft Christi und der des Gerechten. Vgl. *Petav.* 8. 7. 14. (*Cyrill.*, l. 7 de Trin.: Der heilige Geist sei nicht μέτοχος des Sohnes, oder σχετικῶς ἅγιος, wie er es von uns ausdrücklich behauptet).

[1] Vgl. *Petav.* 8. 6. 5 sqq. Körber, a. a. O. nennt die inhabitatio nach der Lehre des hl. Irenäus geradezu eine quasi inhumanatio Spiritus sancti p. 46/7. Anm. — Dem Rathschlusse und der Bestimmung nach ist die Heiligung gleichwie die Erlösung der ganzen Trinität gemeinsam, der Ausführung nach kommt, wie jene dem Sohne, so diese dem heiligen Geiste besonders zu (efficienter toti Triadi communis, terminative vero propria Spiritus sancti). S. Hergenröther, a. a. O. S. 247. Anm. Vgl. Suarez oben S. 183. n. 12. Conjectura et interpretatione est opus cauta illa quidem et circumspecta, ne aut anguste nimium de tanto illo beneficio sentiamus aut ultra modum illud efferamus. *Petav.* 8. 6. 7 (wegen der donabilitas, ohne Begründung des innergöttlichen Verhältnisses).

[2] Gewöhnlich wird die Heiligung und Einwohnung dem heiligen Geiste per accommodationem zugeschrieben. S. Kleutgen, a. a. O. S. 390. — S. *Franzelin*, th. 45 sq. p. 574. th. 47: Quod igitur Scripturae et Patres *inhabitationem* in sanctificatis singulariter tribuere videntur Spiritui sancto id explicandum est ex ipsa ejus proprietate personali. — In Sp. sancto ex ejus charactere personali quatenus est *amor procedens*, intelligimus *propriam* et *personalem rationem* non ut *solus Spiritus*

der Lehre über die Heiligung, die dem heiligen Geiſte als Eigenthümlichkeit zugeſchrieben wird, da er genannt wird ἁγιασμός oder δύναμις ἁγιαστική (τελειωτική). Die Heiligung iſt nach Baſilius eine ὑποστατική und διακριτική ἰδιότης, wodurch er ſich von den übrigen Perſonen unterſcheidet, ἰδίωμα τῆς ἁγιαστικῆς δυνάμεως; ſie ſei ſo eigenthümlich dem Geiſte, als die Vaterſchaft dem Vater und die Sohnſchaft dem Sohne[1]. Da Baſilius die heiligende Kraft als ein perſönliches Merkmal des heiligen Geiſtes anſieht, ſo muß nach ihm dem heiligen Geiſt ein beſonderer Antheil an der Heiligung und Erhebung zur Adoptivkindſchaft zugeſchrieben werden, der den anderen Perſonen nicht zukommt.

Wenn darum auch die anderen Perſonen in den Gerechten wohnen, ſo ſind ſie doch nicht in ihnen auf dieſelbe Weiſe[2]. Die Weiſe der Gegenwart iſt inſofern eine perſönliche, als ſie dem heiligen Geiſte im Unterſchiede von den übrigen Perſonen zukommt. Aber die Vereinigung iſt doch nicht eine ſolche zu einer hypoſtatiſchen Einheit, d. h. die Vereinigung des Gerechten

---

sanctus nec modo sibi proprio, sed ut Trinitas uno indistincto modo inhabitet et *uniatur sanctis* ad diffundendam charitatem et diffusa charitate in cordibus eorum. p. 584. — Erfüllung mit dem heiligen Geiſte und Theilnahme an ihm durch die Euchariſtie und Gemeinſchaft mit allen Gläubigen wird von den Liturgien als Zweck und Wirkung der Euchariſtie bezeichnet. (ἡμᾶς δὲ πάντας . . . ἑνώσαις ἀλλήλαις εἰς ἑνὸς πνεύματος ἁγίου κοινωνίαι.) Vgl. Hoppe, Ueber die Epikleſis. . . . S. 255 ff.; Scheeben, Myſt. S. 470.

[1] Ep. 214. Der heilige Geiſt werde ſo genannt, inſofern er Gabe iſt und die Creatur heiligt, ſagt der hl. Bernard (serm. 3. in Pent.). Petavius (8. 6. 7) ſagt, die Bezeichnung bei Baſilius ἁγιασμός parallel paternitas und filiatio beweiſe, daß der heilige Geiſt proprias quasdam habere partes in sanctificandi et adoptivi formandi status negotio, quae reliquis duabus personis neutiquam tribuuntur. — Sic in homine justo tres utique personae habitant. Sed solus Spiritus sanctus quasi forma sanctificans et adoptivum reddens sui communicatione Filium. . . . Omnis autem voluntariae bonitatis largitatisque fructus ad illum refertur Spiritum, qui ex voluntate procedit et substantialis charitas dicitur. *Petav.* 8. 6. 8.

Körber ſtellt die Lehre des hl. Irenäus ſo dar: Spiritus sic vere et proprie personae hominis inseritur ut vere et proprie spiritus hominis sit aptatus et subjectus personae humanae ad ejusque dominium pertinens et omnium inde manantium hominis proprietatum participans . . . Quid aliud autem ex hac assertione concludendum est, nisi . . . Spiritum sanctum non secundum personam sed secundum substantiam seu substantialitatem in sanctificatis habitare (l. c. p. 54). Nam unam personam ex duabus personis constare absurdum est. Rectissime tamen dici potest unam personam ex pluribus i. e. tribus substantiis constare. Spiritus ergo homini inhabitans qui cum illo unam personam (??) constituit, substantialis pars hominis ergo substantiali modo non personali in homine insit necesse est, *ibid.*

[2] Wie in der Incarnation (vgl. *Petav.* 8. 6. 8) die zweite Perſon mit der Menſchheit Chriſti, ſo kann auch der heilige Geiſt ſich dem Geiſte verbinden auf andere Weiſe. Es gibt verſchiedene Daſeinsweiſen, wenn auch der Unterſchied unerklärlich bleibt. Neque enim consequens est, ut, quod non potest enarrari, non potest sciri. Cum ipsum Deum nullus valeat enarrare nec impune tamen alicui liceat ignoscere. *S. Fulgent.* in Resp. ad Obj. 2. Arian. Zu der Anſicht des Petavius (8. 7. 1), der heilige Geiſt ſei auf andere Weiſe in den Patriarchen und Propheten geweſen (nicht οὐσιωδῶς, cfr. 8. 7. 6. Hugo Etherianus adversus Graecos contendens Christum apostolis tum dedisse Spiritum sanctum, cum in eos sufflavit, quod rursus per Pentecostes diem eundem dedit Spiritum, ad diversam operationis speciem refert), vgl. Scheeben I. 12. 1077 und *Franzelin* th. 48. p. 588.

mit dem heiligen Geiſte zu Einer Perſon; es bewirkt vielmehr die Vereinigung eine moraliſche Einheit, die aber auch nicht ſo ausſchließlich iſt, wie die hypoſtatiſche, da ja die Mittheilung des heiligen Geiſtes eine moraliſche Einheit der Perſon zwiſchen den Adoptivkindern und dem natürlichen Sohne Gottes vermitteln ſoll. „Eine ſolche moraliſche Einheit aber, welche unter verſchiedenen Rückſichten dem heiligen Geiſte und dem Sohne zugleich zukommt, beſteht hier allerdings, ſo nämlich, daß dieſelbe hinſichtlich des heiligen Geiſtes nach Analogie zwiſchen Geiſt und Leib, hinſichtlich des Sohnes nach Analogie von Glied und Haupt aufzufaſſen iſt, woraus ſich von ſelbſt auch die innere harmoniſche Wechſelbeziehung dieſer doppelten Einheit ergibt.“ [1]

§ 3. Verhältniß der erſchaffenen zur unerſchaffenen Gnade.

Nach der Lehre des hl. Baſilius geſchieht alſo unſere Heiligung nicht nur dadurch, daß der heilige Geiſt die heiligmachende Gnade in uns bewirkt, ſondern auch dadurch, daß er zugleich als unerſchaffene Gnade mit der Seele des Gerechten ſich verbindet [2]. So beſtimmt ſich denn auch das Ver-

[1] Scheeben II. n. 859.

[2] Nach Anführung der einſchlägigen Schriftſtellen ſagt Thomaſſin: At his omnibus significatur non dono alicujus largitio sed praesentia Spiritus sancti substantiva, quia ipsa substantialiter imago est et sigillum et unguentum et vita et sanctitudo et animarum templorumque hospes et innovata ad pietatem forma. Si gratia autem tantum creata nos donaret nec suam ipse nobis insereret substantiam, imponeret nobis quod dictu nefas scriptura et ipsam semper substantialem personam Spiritus sancti pollicitando inani nos spe ludificaret. Nec enim dicendum fuerat Spiritus sanctus imago Filii, sed imaginis pictor, nec sigillum, sed sigilli insculptor, nec unguentum, sed unguenti largitor, nec hospes, sed inhospitantis gratiae conditor, nec effusum regenerationis nostrae semen, sed seminis creator. L. 6. c. 10. n. 1. Non accidentaria tantum gratia sive charitate sanctificari Christi membra, sed substantiva Spiritus sancti praesentia, ex eo, quod Spiritus sanctus hanc sibi peculiarem habet praerogativam, ut sanctitas sit non efficiens tantum illam et creans, sed sui infusione substantiali eam adglutinans animae. Vix ullam in rem majori conspiratione convenerunt Sancti Patres quam ut Spiritum sanctum traderent ipsam esse sanctitatis formam cujus non efficientia tantum sed substantia sanctificamur. *Ibid.* 6. 11. 1. Cfr. 6. 12. Nach *S. Gregor. M.* Mor. bemerkt Thomaſſin: De substantivo ejus spiritu vivere, non de accidentali tantum afflatu ejus spiritus. Vivitur enim de substantia, non de dono aliquo animae spiritusque. Regi, impelli, ornari potest corpus de animae munere aliquo, sed vivere non potest nisi de animae ipsa substantia, 5. 8. 7 — una persona, unus homo, unum corpus est Christus et ecclesia, non accidentariae tantum gratiae adminiculo, sed incorruptibili increatae sanctitatis sanctique Spiritus substantia omnia sursum deorsumque et quaquaversum permeante. 5. 8. 7. Cfr. 5. 8. 13. ... Ille ergo in sanctis inhabitat, ille in sanctis orat, clamat, gemit, loquitur, vivit, tristatur, gaudet, nec tam sancti haec omnia per spiritum, quam spiritus ipse in sanctis ... Qui haec omnia traduxerit ad solas qualitates et gratias accidentarias, quas sanctis impertit Spiritus sanctus, quid ille scripturas quam veluti inani grandiloquentia incassum tumescentes et fucum facientes criminabitur? Auctoritas veritatis clamat „Spiritus sanctus inhabitat, spiritus vivificat, spiritus loquitur, spiritus postulat in sanctis, spiritus orat et gemit, sancti spiritu vivunt, spiritu aguntur, spiritu implentur, in iis spiritus contristatur.“ Et haec omnia difflabit uno verbo licenciosus interpres? *Thomassin* l. 6. c. 15. n. 14 Schluß.

hältniß der geſchaffenen und unerſchaffenen Gnade, von denen die eine die andere keineswegs ausſchließt, ſondern ſie fordert[1]. „Indem der Herr in der

[1] Gratia sanctificans est quasi vinculum, quo anima unitur inhabitanti Spiritui sancto. *Franzelin*, De sacram. in gen. th. 10. 3. p. 115. Vgl. *S. Thom.* 3. 7. 13 (cfr. 3. 17. 1 ad 1): Gratia enim causatur in homine ex praesentia Divinitatis, sicut lumen in aëre ex praesentia solis. Praesentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanae naturae ad divinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem sicut splendor solem. Vgl. *S. Bas.*, In ps. 44. n. 8. I. 166: „Dir iſt die Vertrautheit mit dem Guten natürlich". Daraus v. Schäzler, S. 394: „Natur Träger der Heiligkeit, nicht die Perſönlichkeit." Cfr. *S. Aug.*, Ench. c. 40. Eadem quoque substantiva sanctitate deitatis et Christus et ecclesia i. e. caput et corpus seu Christus totus inhabitatur. Nec absint tamen creatae gratiae dona amplissima, sed haec instrumenti instar habent qua ornatiora increatae sanctitati copulentur Christi membra. Praeter accidentalis igitur gratiae ornamentum increata quoque sanctitate consecrari quoque membra Christi. *Thomass.* l. 5. c. 8. n. 1. Nam sicut non potest ad nos denuo venire sine interventu alicujus doni creati, quia non venit per mutationem suam, ita neque potest in nobis peculiari modo permanere sine creato dono permanente. (Cfr. *S. Aug.*, Ep. 57. qu. 2. 1. Cor. 3. 2. Tim. 1. 1. Cor. 6. 2. Cor. 6. . . .) Habitare autem et habere permanentiam significant, ergo et gratia qua mediante Deus habitat in homine et per quam consecratur in templum Dei et aedificatur in habitaculum Spiritus sancti, ut dicitur Eph. 2. ut forma permanens in ipso. Confirmatur ex Aug. dicta ep. 57. qu. 1, nam Deus ita inhabitat in justis per gratiam amoris sui, ut magis habitat in magis sanctis, ergo illa habitatio est mediis donis creatis ac permanentibus magis vel minus perfectis, nam in Deo secundum se differentiae illae inveniri non possunt. *Suarez* l. 6. c. 1. n. 4. — Der Ausſchluß des donum creatum führt freilich zur justificatio externa der Reformatoren. Vgl. Gloßner a. a. O. S. 146. (Siehe namentlich über dieſen § Scheeben II. n. 872 ff.) Sicut lumen divinum, licet in se sit substantia, nihilominus participatur per lumen accidentale, ita etiam natura divina, licet in se sit substantialis, poterit a persona creata altiori modo quam per propriam substantiam per formam accidentalem divini ordinis participari. *Suarez* 6. 12. 4. Mit Beziehung auf Suarez (6. 6. 7) ſagt Gloßner: Es gibt keine andere natürliche ſubſtantielle Vereinigung zwiſchen Subſtanzen, als die von Materie und Form, und keine andere übernatürliche, als die per unionem hypostaticam. Eine accidentelle Vereinigung aber, die zugleich eine wahre phyſiſche iſt, kann es zwiſchen Subſtanzen nicht geben, außer mittels eines realen Accidens. S. 145 a. a. O. (Das beweist aber nichts gegen die ſubſtantielle Vereinigung im angegebenen Sinne.) Scheeben bemerkt: Gerade der Begriff der die Subſtanz der Seele afficirenden Gnade enthält den von Leſſius (ſiehe unten) nur wenig, von Petavius und Thomaſſin gar nicht (??) geltend gemachten Schlüſſel, um dieſe Verbindung der gratia creata und increata in ihrer vollen Innigkeit und in ihrem Weſen zu begreifen — Dogm. II. n. 877 S. 382. Vgl. II. 854. *Thomass.* 6. 2. 3. 5. Ueber die Harmonie der griechiſch-lateiniſchen Auffaſſung ſ. Scheeben II. n. 872 ff. Die sanctitas iſt die forma der Incarn., aber forma omnipotens et omnipotenter formans, invictim dominatur nec servit subjecto ullatenus adeoque ejus correctione et compositione non commaculatur. *Thomass.* l. 6. c. 4. n. 9. Natura sanctitatis Verbum Deus est eoque nec sanctus est sed sanctitas, nec sanctitatem habet sed est, nec ex parte, sed tota natura sanctitatis et justitiae legisque et veritatis sempiternae ipse est. — Persona sanctitatis Christus homo est, quia naturae sanctitatis substantive et personaliter concretus est, ideoque sicut natura ita persona sanctitatis magis quam sancta est, nec tam habet, quam est sanctitas, nec diminute, sed totaliter sanctitas est. — Participatio autem sanctitatis mirum quantum distat tum a persona tum a natura sanctitatis. Natura enim et persona minus discrepant et ab utraque immaniter degenerat participatio (daher Christus: Sanctum, Veritas, Justitia, Sanctificatio, die Gläubigen: sancti, justi . . .). *Thomass.* 6. 5. 8. *Lessius*, De perf. div. l. 12. c. 11. n. 74 sq.: Eodem . . . spiritu vivunt, quo Deus

durch die Fluth glänzenden Seele wohnt, macht er sie gleichsam zu seinem

ipse et quo Christus filius Dei naturalis vivit, etenim Spiritus diverso modo istis communicatur, personis enim divinis communicatur per identitatem, ... humanitati vero Christi per hypostaticam unionem, nobis per quandam extensionem, qua mediante dono gratiae justificantis incipit esse noster spiritus, nostra vita, nos inhabitans, ornans, movens, regens et omnes vitales functiones Deo placentes in nobis excitans et edens. Itaque hoc spiritu divinae personae vivunt naturaliter ..., humanitas Christi quasi naturaliter ..., nos vero omnino supernaturaliter. Est enim vita nostra, ut ita dixerim, supervitalis et essentia supernaturalis. Cogita spiritum Christi esse veluti immensam quandam animam, quae angustiis istius humanitatis non coercetur, sed in omnem partem in infinitum quasi exundat. Itaque sufficiens est, ut non solum illum hominem seu hoc individuum, sed omnes etiam illos, qui illi adhaeserint, vivificet et consequenter filios Deo efficiat. Sumus igitur filii Dei proprie et formaliter, non tam per donum aliquod creatum, quam per inhabitationem et possessionem spiritus divini vivificantis et regentis animas nostras. (Quod confirmatur: 1) was geschaffen, kann mit der Sünde zusammen bestehen, die Kindschaft nicht; 2) die caritas per se mache nicht zum Sohne; 3) aus der Gemeinschaft der Natur; 4) Jo. 6: dedit eis potestatem ...) Porro vita, quam accepit a Patre, est ipsa divinitas, quam ut Verbum accipit per generationem aeternam, ut homo per unionem hypostaticam, hanc in nos transfundit per donum gratiae, quod confert iis, qui carnem ipsius manducant ... ex eo quod Spiritum Dei habemus (quem nos habere ex ejus affectibus, quos in nobis producit, conjicimus), agnoscimus nos esse filios ... Itaque non sumus filii Dei formaliter et praecise per aliquod creatum, qua parte solum dicit identitatem creatam, sed per increatum Spiritum Dei nobis donatum per Christum sive per inhabitationem divini spiritus sicque Deus ordine quodam nos ad se trahit et redigit ad unum corpus et ad unum caput et ad unam hypostasim, cui incorporamur et cujus spiritu vivificamur ... Dilectio, qua diligimus Deum, est veluti ultima dispositio vel meritum de congruo alliciens Deum ad donandum Spiritum suum nobis ... Cum autem dat nobis suum Spiritum, non dat illum nude absque aliquo dono creato (alioquin nulla in nobis per justificationem ex adoptione fieret interna mutatio et renovatio), sed interventu doni creati, cui ex ipsius ordinatione spiritus ipsius est veluti annexus et inseparabiliter conjunctus. Hoc autem donum est vel habitus charitatis vel alius quidam, quem multi theologi cum S. Thoma (s. oben) ponunt in essentia animae et vocant habitum gratiae dicuntque esse quandam participationem et similitudinem essentiae divinae ... n. 76. — ... Praesentia rei non impedit, quominus de novo haberi aut possideri possit. Antea enim, etsi esset praesens, non tamen erat illius spiritus nec illi tribuebat dignitatem filii aut jus regni ... (millies fieri potest, quo fit, ut perfectius spiritum Dei habeamus et perfectius filii Dei simus) n. 77 ... (Gegen die Einwendung „quid novi per adoptionem?“ wird der Vergleich mit der Adoption zum Königssohne angeführt; ... magnam itaque vim habet ista donatio, per quam, etsi nulla qualitas creata interveniat tantam dignitatem et tantum juris consequeremur: nunc vero donum creatum, cui spiritus divinus est connexus, intervenit, n. 78); dignitas nostrorum operum provenit ab hac gratia, non qua praecise est res creata, sed qua spiritum Christi nobis communicat et connectit, n. 81; *id.*, De summo bono l. 2. c. 1. n. 4: Tertius modus unionis est per gratiam justificationis, per hanc enim ita nobis communicatur Spiritus sanctus, seu ipsa divinitas, ut ex hac unione efficiamur filii Dei tamquam participes effecti divinae naturae. Quod enim gratia justificationis nos efficiat filios Dei, non habet ex nuda sua physica perfectione; haec enim etiam cum peccato mortifero absolute consistere posset (vgl. jedoch S. 125 ff.), si Deus illam conservare vellet, sed ex eo quod uniat nobis Spiritum sanctum seu divinam naturam, cujus est veluti vinculum ... Unde gratia justificans constituit nos filios Dei non ut forma principalis, a qua dicamur filii, haec enim est ipsa divinitas nobis communicata, sed ut vinculum et unio illius formae. (Vgl. dagegen *Stapleton.* Univ. just. doctr. l. 7. c. 8. pag. 233.) Gloßner

Throne."[1] So beſtimmt Baſilius dieſes Verhältniß. „Den Schlußakt dieſer Begnadigungen bildet die innigſte Verbindung und Lebensgemeinſchaft des heiligen Geiſtes mit der Seele, welche er erneuert, geheiligt und mit den höheren Gütern ausgeſtattet hat. Denn wie könnte der heilige Geiſt eine Gabe ſein, wenn er nicht gegeben würde; wie die Gerechtfertigten ſein Tempel, wenn er nicht in ihnen wohnte; wie könnte er in ihrem Innern Zeugniß geben und beten, wenn ihr Inneres nicht ſein Heiligthum wäre?"[2]

Am beſten faßt die Lehre von der Einwohnung nach der Lehre der Väter zuſammen Thomaſſin, deſſen Auseinanderſetzung wir als Erläuterung zur Lehre des hl. Baſilius hier im Auszuge folgen laſſen:

Quod antiquis Theologis usitatissimum fuerit formae nomen Deitati ipsi adscribere otiosum paene est demonstrare. Sed nihilo tamen secius ea ipsa loca sanctorum Patrum, ubi cum maxime formam nobis praedicant esse Deitatem, ita hanc formam ab aliis formis dispescunt

---

S. 149 a. a. O. bemerkt, durch die Lehre des Suarez (l. 6. c. 5. n. 4 sq. — ſ. oben — werde auch die Lehre des Leſſius getroffen, der das Weſen der Gnade in die Lebensgemeinſchaft mit dem heiligen Geiſt ſelbſt ſetze. Suarez beweist die Nothwendigkeit der gratia creata: Gratia est accidens spirituale l. 6. c. 2. n. 4. L. 7 beweist er mit Berufung auf St. Thom. 1. 2. 110 ff., daß das Weſen der heiligmachenden Gnade nicht in der caritas beſteht. — Ferner ſagt Scholz l. c. p. 14: Neque tamen ex adductis testimoniis deduci potest Spiritum sanctum esse immediate nostram justitiam et sanctitatem sed hoc solummodo dicunt Sancti Patres eum immediate ἀμέσως sanctitatem efficere in nobis ... Ferrum enim, ut exemplum retineam, licet ignis id candens effecerit ipsumque quasi ignis naturam transmutaverit ita, ut ejus actiones ponat, nequaquam per ignem ipsum formaliter, qui ipsi admotus est quique extra ipsum est, illas qualitates superinduit, sed ignis per efficientiam suam has ei qualitates communicavit. Imo tantum abest, ut ferrum in substantiam ignis transierit ut remoto igni brevi frigidum et nigrum iterum fiat. Idem dicendum de calore aquam calefaciente nec non de sigillo. Ultima haec similitudo rem optime declarat, nemo enim sigillum cum imagine impressa ullo modo confundit et multo minus cum materia, cui imago impressa est: ita et justus non per spiritum sanctum in quantum in se et extra justum est, formaliter sanctus est, sed sanctitas et justitia haec per Spiritum sanctum immediatam operationem ἐνέργειαν producitur, ut ex Trid. s. 7. cap. 7 („unica form.") patet, quod nisi verum esset, operationes, quas justus qua talis exerit, immediate et formaliter a Spiritu sancto produci dicendae essent, quod quam absurdum sit nemo non videt propositionibusque supra descriptis (prop. Ekkard damn. a Joh. XXII. 1329. *Denzinger*, Ench. n. 437—40 ed. 2 u. 3) excluditur tamquam haereticam sapiens vesaniam. — Die *justitia divina qua Deus justus est* reſp. der heilige Geiſt iſt nicht im eigentlichen Sinne *formaliter et hypostatice*, ſondern nur *efficienter* Grund unſerer Rechtfertigung, und nur wegen der durch die Einwohnung entſtehenden innigen Vereinigung kann ſie neben und mit der geſchaffenen Heiligkeit als mitconſtituirendes Moment unſerer Rechtfertigung betrachtet werden und iſt inſofern *forma gratificans substantialis* (ſiehe Scheeben, a. a. O. II. n. 872 ff. S. 379 ff.). — Daß durch das *Trid.* dieſe Auffaſſung nicht ausgeſchloſſen wird, zeigt deutlich die Entſcheidung gegen *Baj.*, prop. 13 u. 15. Vgl. Scheeben II. n. 837 ff.

[1] In Ps. 28. I. 123 e ſ. S. 209.

[2] Dieringer, Lehrbuch der Dogmatik. 5. Aufl. S. 554 ... ex parte recipientis ratione priorem esse receptionem donorum ut dispositionem, sed ex parte finis et agentis per prius recipimus Sp. s. quam dona ejus ... et hoc est simpliciter esse prius. *S. Thom.* 1. dist. 14. 2. a 1. solut. 2.

15⁰ Sanctos agit torquetque ad omnia Spiritus sanctus velut instrumentum, ergo instar habet potius formae effectricis et imperatoriae, quam devinctae et paene mancipatae suo subjecto. 6. 20. 3.

Non debet autem ob aliqua dubitationum nubila lux statim omnis, quae alibi passim rutilat, dissimulari. Nec scopus ille noster fuit, unum aliquid ita statuere, ut cetera labefactarentur, sed *incomprehensibilem potius divinae in nobis praesentiae modum* variis rationibus adumbrare . . .[1]

Est Deus in anima ut hospes, ut forma, ut vita, ut cibus, ut operatio, ut causa effectrix, sed adumbrata haec, omnia reapse autem praeter et super haec omnia aliquid quod nec fando nec cogitando assequi possimus . . . Unum est, quod omni virium contentione expugnare conati sumus, *ipsa potissimum substantiva Dei praesentia nos sanctificari, quamquam creatis virtutibus et gratiae donis abunde locupletemur:* id perinde constat sive formam sive operationem sive potentiam sive causam effectivam in nobis illam Dei praesentiam interpreteris. 6. 20. 10.

Si incomprehensibiliter vivificat anima corpus suum, quin Deus animam incomprehensibiliter vivificat? Si illud, quin et istud aequo animo patimur latitare? Dum ratum sit tamen et animae corpus et animam Dei praesentia vivere. 6. 20. 11.

Nec dissimulabimus tamen tempestivius tutiusque nobis videri et Scripturarum Patrumque oraculis esse accommodatius, ut haec *inhabitationis* quam *informationis* gratia dicatur. Frequentius enim Scripturae, frequentissime Patres inhabitationem inculcant, minus frequenter informationem et eo tantum consilio, ut extrinsecum tantum inhabitationem, non intimam praesentiam interpretantibus pudorem incutiant. 6. 20. 13. —

Dritter Abschnitt.

Wirkung der heiligmachenden Gnade.

Erstes Kapitel.

Die Rechtfertigung.

§ 1. Ihr Wesen als Sündenvergebung und Erneuerung.

Nach der Lehre des hl. Basilius besteht die Rechtfertigung[2] und Heiligung nicht bloß in der Bekehrung des Herzens oder in der Wegwendung

[1] Also wohl keine Umdeutung der Ansicht!

[2] Die Rechtfertigung ist, wie der hl. Thomas (1. 2. 113. 1) bemerkt und der Name andeutet, motus ad justitiam, welche in der rectitudo ordinis besteht. Sie geschieht auf doppelte Weise: 1) per modum simplicis generationis (Engel, Adam); als motus a contrario in contrarium. — Die Rechtfertigung des Sünders umfaßt ein Doppeltes: Sündenvergebung und Erneuerung. In der Rechtfertigung des Sünders durch die Gnade wird die Sünde nicht nur bedeckt und nicht angerechnet, sondern sie wird

des Willens vom Böſen und in der Hinwendung zu Gott, noch auch in einer bloßen Nichtanrechnung der Sünde und dem Nachlaſſe der Strafe, ſondern

---

gänzlich zerſtört und ausgetilgt. Die Sündenvergebung iſt aber nicht ohne innere Umwandlung (durch Eingießung der Gnade). Auch iſt die Rechtfertigung nicht ein allmählicher Uebergang von einem unvollkommenen und vorübergehenden zu einem vollkommenen und beſtändigen Verkehre mit Gott, ſondern eine augenblickliche Verſetzung aus dem Zuſtande der Sünde in den Zuſtand der Gnade durch die Taufe oder die Begierde nach ihr. — Jes. 22, 17. Os. 9, 10. Matth. 15 (Sünde = Makel). Ezech. 36, 25. Jes. 43, 25. Ps. 50, 9. Jo. 13, 10. Hebr. 1, 3; 9, 14. 26. Tit. 2, 14. 1. Cor. 6, 9 (Tilgung der Makel). Rom. 8, 1. 13. — Conc. *Trid.* s. 6. can. 11. Suarez und Andere lehren, absolute könnte auch durch eine condonatio externa die Sünde vergeben werden (absque ulla interna gratia et mutatione peccatoris). Die Sünde beſteht aber nicht nur in der Schuld, ſondern auch in einer der Seele anhaftenden Makel, weil die Seele ungerecht, Gott verhaßt, unwürdig göttlicher Wohlthaten, würdig der Strafe iſt. 1) wegen Abwendung von Gott, 2) wegen Zuwendung zur Creatur, 3) wegen Verzichtes auf die göttliche Freundſchaft.) Die Sünde beſteht nicht bloß in der Beleidigung Gottes, quasi passive sumpta, ſondern active considerata *(Goudin* p. 349. qu. 7. a. 2). Aus der Sünde entſteht daher eine dreifache Pflicht: 1) der Zurücknahme der Schuld durch Rückkehr zur rectitudo, 2) der Genugthuung, 3) der Strafe. Um dieſe drei Punkte: Umwandlung und Nachlaß von Schuld und Strafe, bitten wir: et dimitte nobis. . . . Auch der bloße Act der Reue und Liebe genügt nicht, vielmehr iſt nöthig der Habitus der Gnade und der Tugenden (sententia communior). Durch dieſen Act ohne die habituale Gnade könnte einigermaßen die Sünde getilgt und der Menſch gerechtfertigt werden, aber nicht vollſtändig und vollkommen. Vgl. *S. Thom.* 1. 2. 113. 2. — (In statu just. orig.) fuit proprie effectus divinae dilectionis, nam ceterae dotes, ut subjectio corporis ad animam et appetitus ad rationem, non reddunt hominem formaliter Deo gratum, quia sine illis placere Deo potest et cum illis displicere. Baptismus ergo gratiam restituens plene restituit effectum divinae dilectionis, sed alias dotes originalis justitiae non restituit in praesenti vita, sed in futura. *Goudin* l. c. qu. 7 a. 3. p. 354. In st. n. ad supernaturalia elevatae unica forma perfectae justificationis et remissionis peccati est gratia sanctificans. In statu tamen nat. pur. videtur sine illa potuisse peccatum deleri et hominem justificari etiam perfecte secundum modum illius status. *Goudin,* ibid. p. 356. — Cfr. *S. Aug.* l. 3 ad Bonif. c. 3: „Mentiuntur, insidiantur, tergiversantur", heißt es von denen, die behaupteten, die Katholiken lehrten: Baptismum solum radere, non auferre crimen; l. 1 c. 13: Quid hoc adversus Pelagianos nisi infidelis affirmat? Dicimus ergo Baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum et auferre crimina, non radere. — (Die Begierlichkeit iſt nur uneigentlich Sünde; cfr. *Trid.* s. 5. can. 5.) . . . (τὸ αἶσχος καὶ τὸν τύπον τοῦ ἡμαρτημένου καὶ τὸ ἴχνος τῆς ἁμαρτίας οἱονεί τινος βαφῆς ἀνεκπλύτου, ſagt Baſilius, bei *Habert* p. 414.) Vgl. *S. Basil.* in Jes. 1. 43. I. 414 (oben S. 149). — Conc. *Trid.* 6. cap. 7: translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum Salvatorem nostrum. Damit iſt der übernatürliche Charakter der Rechtfertigung ausgedrückt. An dieſen Ausdruck muß man ſich halten, um die Rechtfertigung richtig zu faſſen und zu erklären. Scheeben, Myſterien S. 598/9. Conc. *Trid.* s. 6. cap. 7: justificatio non est solum peccatorum remissio sed et sanctificatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; cfr. s. 6. cap. 8; nicht die Tugendübungen bringen die Rechtfertigung hervor, noch weniger ſind ſie ſelbſt die Rechtfertigung (Beweis: die Unmündigen), daher die guten Werke nur Bedingung derſelben bei den Erwachſenen, nicht Urſache. Conc. *Trid.* s. 14. 4. Cfr. s. 6. cap. 4. Die Reue muß das Verlangen nach der Taufe einſchließen. — Vergebung der Sünde, d. h. Nachlaß der Schuld und ewigen Strafe, wird ohne Zweifel in einem Augenblicke ertheilt. Darum kann die Rechtfertigung nicht eine allmähliche ſein. Die Unterſcheidung zwiſchen der heiligmachenden und wirklichen Gnade iſt daher wohl begründet und bedeutungsvoll. Letztere weckt den noch nicht Gerechtfertigten zum Glauben, zur Hoffnung,

in einer wirklichen Umwandlung und Neuschaffung, in einer Neuschaffung zu einem neuen Leben, in einer Erhebung des Menschen aus dem Zustande der Sünde in den der Kindschaft Gottes, also einer neuen Gemeinschaft mit Gott[1]. Man könnte an einzelnen Stellen freilich versucht werden, die Worte des hl. Basilius so zu verstehen, als ob er nur eine Umwandlung des Sünders oder die Entfernung und Ueberwindung der Sünde im Menschen als Gnadenwirkung des heiligen Geistes aufgefaßt habe. Allein gerade diese positive Seite der Rechtfertigung oder Heiligung im Besonderen gilt unserem Kirchenvater als die eigentliche Wiedergeburt und als die glänzendste und vornehmlichste Seite jenes göttlichen Wirkens. Daß dem so sei, erhellt auf's Unzweideutigste daraus, daß er auch die ursprüngliche Heiligung der Engel in derselben Weise als ein Werk des heiligen Geistes hinstellt, obwohl hier die Austilgung der Sünde aus ihrer geistigen Natur nicht stattfand, sondern nur die Erhebung aus dem Zustande der bloßen Natur in den der übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott[2]. Wenn nun so bei den Engeln eigentlich nur von der positiven Seite der Rechtfertigung oder von der Heiligung die Rede sein konnte, so unterscheidet doch Basilius anderwärts beide Momente bei der Rechtfertigung des Menschen ausdrücklich, nämlich die Austilgung der Sünde und Schuld und die Eingießung eines neuen übernatürlichen Lebens. Zuerst, sagt er, muß man den Wandel des früheren Lebens unterbrechen; das aber kann Niemand erreichen, wenn er nicht wiedergeboren wird, nach dem Ausspruche des Herrn (Jo. 3, 3); denn die Wiedergeburt ist, wie auch der Name selbst andeutet, der Anfang eines anderen Lebens. Bevor man also ein neues Leben anfängt, muß man zuerst dem früheren Leben ein Ende machen. Es schien nothwendig, daß der Tod zwischen beide Leben in die Mitte trete . . . Gleichsam im Wasser begraben werden die Leiber derjenigen, welche getauft werden. Demnach bezeichnet die Taufe symbolischer Weise die Ablegung der Werke des Fleisches . . . Ferner ist die Taufe gleichsam eine Reinigung der Seele von dem Schmutze, welcher ihr von der fleischlichen Gesinnung anhaftet, nach dem Worte: „Wasche mich und ich werde weißer als der Schnee" (Ps. 50, 9). Darum waschen wir uns nicht wie die Juden bei jeder Verunreinigung, sondern kennen nur Eine heilbringende Taufe, da es ja auch nur Einen Tod für die Welt und Eine Auferstehung von den Todten gibt, deren Bild die Taufe ist. Darum hat der Herr, der unser Leben anordnet, uns einen solchen Taufbund gegeben, der ein Bild des Todes und des Lebens enthält, indem das Wasser das Bild des Todes darstellt, der Geist aber das Unterpfand des Lebens verleiht. Darum ist es uns klar, um was er fragte, warum mit dem Geiste das Wasser verbunden wurde. Da nämlich zwei Zwecke in der Taufe beabsichtigt sind, nämlich den Leib der Sünde zu zerstören, damit er nicht mehr dem

---

zur Buße; die heiligmachende Gnade dagegen verleiht ihm Vergebung der Sünde, jenen Zustand der Heiligkeit, in dem er Kind Gottes und Erbe des Himmels ist. Somit kann die wirkliche Gnade ohne die heiligmachende sein und umgekehrt (z. B. in dem Unmündigen). Vgl. Kleutgen, a. a. O.

[1] Vgl. Conc. *Trid.* s. 7. can. 7, s. 6. can. 11, cap. 7. *S. Basil.*, De Sp. s. 19. 49.

[2] De Sp. s. 16. 38.

Tode Frucht bringe, und dagegen dem Geiste zu leben und durch die Heiligung fruchtbar zu sein; so stellt das Wasser ein Bild des Todes dar, indem es den Leib wie in ein Grab aufnimmt, der Geist aber gießt die lebendigmachende Kraft ein, indem er unsere Seelen vom Tode der Sünde zum ursprünglichen Leben erneuert. Das ist also „wiedergeboren werden aus Wasser und Geist", weil im Wasser der Tod vollbracht und unser Leben durch den Geist bewirkt wird . . .[1] Nicht mehr ist der Tod, sondern das Leben, nicht mehr der Fall, sondern die Auferstehung, nicht mehr die Lüge, sondern die Wahrheit[2]. Zu Jesaias: „Ich werde vernichten das Unrecht des Ungerechten und den Muthwillen der Stolzen demüthigen" sagt Basilius: Es ist das Werk des allerbesten Gottes, das Böse gänzlich zu vertilgen, um sein Geschöpf zu erneuern und von aller Bosheit rein zu machen und es von aller Schwäche und Bosheit frei zum natürlichen Zustande zurückzuführen[3].

„Der Herr wird auf der Fluth wohnen machen." Die Fluth ist die Ueberschwemmung des Wassers, das alles, was darunter ist, bedeckt, und was früher schmutzig war, reinigt. Die Gnade der Taufe nennt der Prophet also Fluth, so daß die Seele, nachdem sie von den Sünden abgewaschen und der alte Mensch gereinigt worden ist zu einer Wohnung Gottes, alsdann tauglich sei im Geiste. Ferner stimmt auch das im 31. Psalm Gesagte hiermit überein. Nachdem er nämlich gesagt (Ps. 31, 5): „Meine Ungerechtigkeit habe ich dir kundgethan und meine Sünde nicht verborgen;" ebenso: „Um das soll zu dir bitten jeder Heilige", fügt er hinzu: „Doch in der Fluth vieler Wasser werden sie ihn nicht erreichen." Denn die Sünden werden den nicht erreichen, der durch das Wasser und den Geist die Taufe der Vergebung der Sünden erhalten hat. Aber auch in der Weissagung des Michäas findet sich etwas diesem Verwandtes (7, 19): „Weil er an der Barmherzigkeit Gefallen hat, wird er zurückkehren und sich unserer erbarmen, unsere Sünden versenken, und sie werden hinabgestürzt werden in die Tiefe des Meeres". „Und sitzen wird der Herr als König in Ewigkeit." Indem der Herr in der von der Fluth glänzenden Seele wohnt, macht er sie sich gleichsam zum Throne[4]. Siehe, wie die Seele den bösen Begierden des Fleisches unterliegend ihre eigene Schönheit verliert, und wieder, auf welche Weise sie von der Häßlichkeit der Sünde gereinigt durch Tugend zurückkehrt zur Aehnlichkeit des Schöpfers[5]. Wenn Israel nicht durch das Meer gegangen wäre, wäre es nicht von Pharao getrennt gewesen. Auch du, wenn du nicht durch das Wasser hindurchgehst, wirst nicht von der harten Tyrannei des Teufels befreit werden[6]. Aber weil die Taufe verspricht, deine Seele, welche du durch Alter geschwächt und durch Schlechtigkeit voll Runzeln und Makel gemacht hast, zur früheren Blüthe zurückzuführen, ver-

[1] Sp. s. 15. 35. III. 29. Vgl. oben zur Erklärung von Ps. 50, 12 Schöpfung = Umwandlung. Auct. 4. II. 75 c. d. Cfr. in Jes. 42. I. 412 c. d. in Jes. I. 399 b. I. 169 c. d. 4. 137. I. 475.

[2] In Ps. 48. 9. I. 186 vgl. in Ps. 59. 4. I. 192 b.

[3] Jes. 13. 267. I. 582 c.

[4] In Ps. 28. I. 123 e. Vgl. Jes. 8. 217. I. 542 c.

[5] Attende 7. II. 24 a.

[6] In s. bapt. 2. II. 115 b. u. ff. Vgl. oben in s. bapt. 1. II. 113/4.

achteſt du den Wohlthäter und eilſt nicht zur Verheißung. So alſo begehrſt du nicht, ein ſo großes Wunder der Verheißung zu ſehen? Wie wird der Menſch ohne Mutter wiedergeboren? Wie erhält der veraltete und durch Begierden nach dem Irrthume verderbte Menſch neue Kraft (Eph. 4, 22), wird jugendfriſch und kehrt zur früheren Jugendblüthe zurück? Die Taufe iſt für die Gefangenen Löſepreis, Nachlaß der Schulden, Tod der Sünde, Wiedergeburt der Seele, ein glänzendes Gewand, ein unzerbrechliches Siegel, ein Fahrzeug zum Himmel, Vermittlung des Himmels, das Geſchenk der Kindſchaft. Iſt etwa, weil ſie (die Israeliten) vorbildlich auf Moyſes getauft ſind, darum die Gnade der Taufe gering? . . . denn welche Vergebung der Sünden, welche Erneuerung des Lebens gab es im Meere? welches geiſtige Geſchenk durch Moyſes? Welche Unterbrechung der Sünde dort? Nicht ſind Jene mit Chriſtus geſtorben, darum auch nicht mit ihm wieder auferweckt. Nicht trugen ſie das Bild jenes Himmliſchen, nicht die Abtödtung Jeſu trugen ſie im Leibe herum, nicht legten ſie den alten Menſchen ab, nicht zogen ſie den neuen an, der erneuert wird nach dem Bilde Jenes, der ihn geſchaffen. Was vergleichſt du alſo die Taufen, bei denen nur die Benennung gemeinſam, der Sache nach aber ein ſo großer Unterſchied iſt, wie zwiſchen dem Traume und der Wahrheit, zwiſchen dem Schatten und dem Bilde und dem, was wirklich exiſtirt[1].

Ich höre, ſchreibt Baſilius, daß dir eine große Ehre zu Theil wurde, nämlich das Gewand der Unſterblichkeit, das unſere Natur bedeckt, den Tod des Fleiſches vernichtet und, als das Gewand der Unſterblichkeit, das Sterbliche verſchlingt. Weil dich alſo der Herr durch dieſe Gnade zu ſeinem Nächſten gemacht und von aller Sünde befreit und das Himmelreich geöffnet und die Wege, die zu jener zukünftigen Seligkeit dort führen, gezeigt, ermahne ich dich . . ., daß du klug die Wohlthaten empfangeſt und dieſen Schatz treu bewacheſt, mit aller Sorgfalt die königliche Hinterlage bewahrend, damit, nachdem du das Siegel unverſehrt und unverletzt bewahrt, vor den Herrn hintreteſt, leuchtend im Glanze der Heiligen, mit dem von aller Makel und Runzel reinen Gewande der Unſterblichkeit und im Beſitze der Heiligkeit in allen Gliedern als einer, der Chriſtum angezogen. „Denn ihr alle, die ihr in Chriſto getauft ſind, habt Chriſtum angezogen“ (Gal. 3, 17). Darum ſeien alle Glieder heilig, damit ſie würdig ſeien, mit jenem heiligen und glänzenden Gewande bekleidet zu werden . . .[2]

In den Büchern über die Taufe heißt es: Die Taufe überſteigt allen menſchlichen Begriff und hat eine Herrlichkeit, die größer iſt als alles menſchliche Begehren und Verlangen, und iſt an Größe der Gnade und Wirkſamkeit ſo viel größer, als die Sonne die Sterne übertrifft . . .[3] Verzeihung wird den Gläubigen gewährt . . .' ſo daß, wie eine beſchädigte und zerbrochene Statue, welche die herrliche Geſtalt des Königs verloren hat[4], von dem weiſen Künſtler und guten Werkmeiſter, welcher die Schönheit ſeines Gebildes wieder herzuſtellen ſtrebt, von Neuem geſtaltet und in den alten herrlichen Zuſtand zurückverſetzt wird, ſo auch wir,

[1] In Ps. 14. I. 27 a. Vgl. de Sp. s. 12. 28. III. 23 d. in Ps. 29. 4. I. 127 c.
[2] Ep. 292. III. 431 b. c. d.
[3] De baptismo l. 1. 5. II. 633 a. (dub.)
[4] S. oben.

die wir wegen der Uebertretung des Gebotes verderbt sind ... (Ps. 48, 13), zur ersten Herrlichkeit[1] des Bildes Gottes zurückgerufen werden ... Denn .. nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes hat Gott den Menschen gemacht (Gen. 1, 27). Wie aber dieses geschehen sei, hat der Apostel Paulus mit diesen Worten gelehrt (Rom. 6, 17): Dank sei Gott, daß ihr Knechte der Sünde gewesen, aber von Herzen gehorsam geworden seid jener Form der Lehre, in der ihr unterwiesen wurdet ...[2] Es ist nöthig und angemessen, daß, wer geboren ist, auch gekleidet werde; wie eine Tafel, sie mag aus irgend welchem Stoffe bestehen, nachdem die Unebenheit weggeschafft und die Rauhigkeit entfernt worden ist, so mit dem gemalten Bilde des Königs sich bekleidet und dann nicht in dem Unterschiede des Holzes oder des Goldes oder des Silbers einen Unterschied des Bildes erkennen läßt, sondern durch die genaue Aehnlichkeit mit dem Urbilde, wenn es mit großem Fleiße nach den Vorschriften der Kunst regelrecht gefertigt ist, den Unterschied der Materie, so groß dieser auch ist, verbirgt, und die Zuschauer zur größten Bewunderung seiner Schönheit herbeizieht und werthvoller wird als alle Herrschaft und Macht, ebenso wird auch derjenige, welcher getauft wird, ob Jude oder Grieche, ob Mann oder Weib, ob Knecht oder Freier, ob Scythe oder Barbar (Col. 3, 11 ...), sobald er einmal den alten Menschen mit seinen Werken im Blute Christi ausgezogen hat und im heiligen Geiste durch dessen Lehre den neuen angethan, der geschaffen ist nach Gott in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit (Eph. 4, 22—24), und erneuert zur Erkenntniß nach dem Ebenbilde seines Schöpfers, würdig, das Wohlgefallen Gottes zu erlangen.

[1] Est autem gratia quemadmodum Tridentina Synodus omnibus credendum poena anathematis proposita decrevit non solum per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhaerens ac veluti splendor quidam, lux quae animarum nostrarum maculas omnes delet ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit. *Cat. Rom.* de bapt. n. 50.

[2] De bapt. l. 1. 7. II. 634 c., ferner l. 1. 23 (dub.). Mit der heiligmachenden Gnade zugleich werden bei der Rechtfertigung die theologischen und moralischen Tugenden eingegossen und die Gaben des heiligen Geistes mitgetheilt. „Aus sieben Wirkungen," sagt Basilius, „wird der heilige Geist erkannt, die Jesaias genannt hat." C. Eun. 5. 2. I. 309 (Jes. 11, 2. 3) „und sieben Augen nannte Zacharias (4. 10) den Geist des Herrn". Vgl. namentl. de Sp. s. 9 (s. oben). Cfr. *S. Greg.* or. 44; fast ebenso *S. Aug.* in Faust. sq. 12. c. 15. — Vgl. *S. Thom.* 1. 2. 62 sqq. (über die theologischen Tugenden); 1. 2. 63. 4 (über die moralischen), vgl. 1. Cor. Sie werden Tugenden genannt, weil sie in sich selbst vollkommene Fertigkeiten und nicht erst auszubildende Vermögen sind. Daß aber dennoch auch im Besitze derselben Schwierigkeiten in der Uebung des Guten sich finden, rührt von den diesen Vermögen äußerlichen Hindernissen her. Vgl. Catech. Roman. p. II. de bapt. n. 51 und 53: neque vero mirum cuique videri debet, si, cum tanta virtutum copia instructi et ornati simus, tamen non sine magna difficultate et labore pias honestasque actiones inchoamus vel certe absolvimus ... Der Grund ist: quoniam post baptismum acerrima cupiditatis pugna adversus spiritum relicta est. Cfr. *S. Aug.* in Ps. 85. *S. Chrys.* or. de caeco: μία λαμπρότης, ἀλλ' ἐρχομένη πρὸς ἡμᾶς, πολλὰς λαμπρότητας ἀποτελεῖ, λαμπρότητα ἐλεημοσύνης, λαμπρότητα σωφροσύνης, λαμπρότητα φιλοξενίας, λαμπρότητα φιλοστοργίας. Spiritus apparatus τὴν τοῦ πνεύματός χορηγίαν. *Habert* l. c. 3. 7. 3. — Das Licht der Gnade, wodurch uns in der Offenbarung Kenntnisse über göttliche Dinge zu Theil werden, bringt in uns den Glauben hervor und eine höhere Einsicht als Frucht des Glaubens (Erleuchtung und Glaubenswilligkeit, s. oben). Mit dem Fortschritte in der Gnade findet auch Vermehrung der Gaben des Geistes statt.

§ 2. Vorbereitung auf die Rechtfertigung.

1. Im Allgemeinen.

Ist auch Gott Spender der Gnade und Grundursache alles Guten[1], so ist dennoch die Rechtfertigung nicht so ausschließlich das Werk Gottes, daß der Mensch nichts dabei zu thun hätte und auch nicht in entfernter oder mittelbarer Weise sich darauf vorbereiten könnte und müßte[2]. Sobald der Mensch zum Gebrauche seiner Freiheit gelangt ist, soll er nicht rein passiv bei jener Umwandlung sich verhalten.

Zu der Stelle Jo. 14, 17: den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, sagt Basilius erklärend: Der sinnliche Mensch, dessen Geist zur Betrachtung nicht geübt, sondern in dem fleischlichen Sinne, wie im Schmutze, begraben ist, kann nicht zum geistigen Lichte der Wahrheit die Augen erheben. Darum kann die Welt, d. h. das den fleischlichen Begierden ergebene Leben, wie ein schwaches Auge das Licht des Sonnenstrahles nicht erträgt, die Gnade des Geistes nicht empfangen. Aber nachdem der Herr seinen Jüngern das Zeugniß gegeben, daß ihr Leben seiner Lehre zufolge rein sei, verleiht er ihnen auch die Fähigkeit, den Geist zu schauen . . . (Jo. 14, 17. Jes. 42, 5). Die, welche das Irdische mit Füßen getreten und über dasselbe erhaben sind, sind würdig

---

[1] S. oben: Nothw. der Gn. Reg. brev. int. 16. II. 420 c. ep. 260. 7. III. 400 e. de hum. 1. in Ps. 14, venite . . . Cfr. *S. Aug.*, De pecc. c. 14. de Trin. l. 25. c. 26. — Ps. 83, 12: Gratiam et gloriam dabit Dominus. Vgl. Job 14, 4. Jos. 13, 4. Jes. 43, 25.

[2] Cfr. Joel 2, 12. Zach. 2, 3. Luc. 13, 5. Cfr. *S. Thom.* 1. 2. 112. 2. 3 (1. Jo. 3, 3. Apoc. 22, 11). 1. 2. 113. 3: praeparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. Cfr. qu. 28. de ver. 3. — Opus divinae justitiae semper supponit opus misericordiae. *S. Thom.* 1. 21. 4. Vgl. *Billuart*, Curs. theol. de gr. diss. praeam. 6. a. 2. 1. 13. Cfr. *S. Thom.* 1. 63. 5 ad 3 u. 4. S. Gloßner S. 10. 17. — Nach *S. Thom.* qu. 28. de verit. a. 8. 2 ad 2 u. 7 ist die contritio nur dispositio, nicht aber causa efficiens gratiae: contritio, si secundum se consideratur, non se habet ad gratiam, nisi per modum dispositionis, sed si consideretur, in quantum habet virtutem clavium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti poenitentiam . . . Igitur non habetur, quod contritio sit causa efficiens remissionis culpae, per se loquendo, sed virtus clavis vel baptismus. Ebenso IV. dist. 17. qu. 2. a. 5. quaestiunc. 1. Cfr. Conc. *Trid.* s. 6. cap. 7. *S. Aug.:* Virtus est bona qualitas mentis, quam Deus in nobis sine nobis operatur, i. e. nach *S. Thom.* 1. 2. 55. 4 ad 6. sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. — Naturalis actus supponit facultatem sui productivam, sed indifferentem ad multa et determinabilem per habitus . . .; at vero actus supernaturalis nullam in facultate naturali potentiam sui productivam supponit quam determinet. *Goudin* p. 322. qu. 6. a. 2. Es gibt zwei Arten von Disposition, active und passive. Die Akte, die den Menschen zur Gnade disponiren, sind passive Disposition. Vgl. 2. Cor. 1, 12. 1. Cor. 3, 6. Marc. 1, 3 (Vergleich: Durchsichtigkeit, Licht, bei Basilius). — Auch bei dem Kinde ist eine entsprechende Disposition nöthig *(S. Thom.* 1. 2. 112. 2 ad 3): wie beim Erwachsenen Willensacte, so beim Kinde die Mitwirkung Anderer: haec enim passiva sacramenti susceptio vices gerit dispositionis eorum statui convenientis . . .; quod adultus suo actu facit, ut se ad gratiam praeparet, idem, ut notant Patres, puer in sacramento praestat aliena ope, nam mater ecclesia ei praebet et cor, ut credat ad justitiam, et os, ut confiteatur ad salutem. *Goudin* qu. 6. a. 2. 51. p. 326.

gepriesen der Gabe des heiligen Geistes [1]. Den Würdigen werde vom heiligen Geiste Erkenntniß verliehen, sagt Basilius [2]. Weil er also mit Rath erleuchtet, wollen wir uns zum Empfange seines Glanzes würdig machen, damit er, weil er seinen Glanz dem Einzelnen nach dem Verhältnisse seiner Tauglichkeit verleiht, auf eine dem größeren Verlangen der Seele entsprechende Weise auch seine Gaben in einem größeren und vollkommeneren Maße gewähre [3]. Darum lehrt Basilius, daß wir frei sein müssen von aller Leidenschaft, auf daß, während unsere Seele ruhig ist und von keiner Leidenschaft aufgeregt wird, in ihr wie in einem Spiegel die Erleuchtung durch Gott rein und unverdunkelt eintrete [4]. Die Seele bereitet sich selbst auf den Empfang der Lehre des heiligen Geistes vor [5]. Wir können unmöglich der göttlichen Gnade theilhaftig werden, wenn wir nicht die bösen Begierden, die unsere Seelen in Besitz genommen haben, aus denselben vertreiben [6]. Dann vergleicht Basilius die Heilsökonomie Gottes mit der Handlungsweise eines Arztes, welcher die Krankheitsstoffe erst durch Erbrechen entfernt, ehe er heilende Arzneien verschreibt. Man gießt auch, sagt er, die wohlriechende Salbe nicht in ein schmutziges Gefäß, sondern reinigt es vorher, damit die Salbe nicht verderbe [7].

„Tretet zu ihm hin, so werdet ihr erleuchtet" . . ., die welche in Finsterniß und Schatten des Todes sitzen, ermahnt der Prophet, daß sie zum Herrn hintreten und den Strahlen der Gottheit sich nahen, damit sie durch die Annäherung von der Wahrheit erleuchtet werden und seine Erleuchtung durch die Gnade in sich aufnehmen möchten. Denn wie dieses sinnliche Licht nicht Allen auf gleiche Weise aufgeht, sondern für die, welche Augen haben und wachen, und ohne Hinderniß die Ankunft der Sonne genießen können, so auch schenkt die Sonne der Gerechtigkeit, das wahre Licht [8], das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, nicht Allen seinen Glanz, sondern denen, die ein desselben würdiges Leben führen. Denn die Schrift sagt: „Ein Licht ist aufgegangen, nicht dem Sünder, sondern dem Gerechten" (Ps. 96, 11). Wie nämlich die Sonne aufgeht, aber nicht den Fledermäusen und den anderen Thieren, die Nachts nach Nahrung ausgehen, so ist auch das Licht seiner Natur nach zwar hell und leuchtend, aber nicht Alle nehmen an seinem Glanze Theil [9]. Wie ein unreiner Spiegel die Bilder der Gegenstände nicht genau aufnehmen kann, so vermag die Seele, welche von weltlichen Sorgen im Voraus eingenommen, von den sinnlichen Lüsten verfinstert ist, die Erleuchtung des Geistes nicht zu empfangen [10]. Gott ist gut, und der Geber des Guten denen, die würdig sind [11].

---

[1] De Sp. s. 22. III. 45. Cfr. in Jes. 16. 301. I. 607 sqq.

[2] III. 67 e. [3] In Jes. 4. 135. I. 473 e.

[4] In Ps. 45. 8. I. 176 c. Vgl. Reg. fus. int. 55. 2. II. 391 d.

[5] In Jes. 1. [6] In Ps. 61. 4. S. f. S.

[7] Ebenso ist nachträglich nach Empfang der heiligmachenden Gnade die Mitwirkung und sittliche Anstrengung des Menschen nothwendig, um sie zu bewahren und eine Erhöhung derselben von Gott zu verdienen. Vgl. Schwane, a. a. O.

[8] Cfr. van Endert, a. a. O. [9] In Ps. 33. 4. I. 146.

[10] Ep. 210. 6. III. 317 c.

[11] Hom. in divit. 1. II. 91 b. Vgl. in Ps. 29. 3. I. 127 a. In Jes. 14. 291. I. 600 c. „Und vernichtet werden Böse und Sünder zugleich (V. 26)" . . . Vielleicht

Die Frage: „Wie man würdig werde, des heiligen Geistes theilhaftig zu werden?“ beantwortet Basilius: Unser Herr Jesus Christus hat es uns mit diesen Worten gelehrt: „Wenn ihr mich liebt, so haltet meine Gebote . . .“ (Jo. 14, 15—17). So lange wir also nicht alle Gebote des Herrn halten und nicht so beschaffen sind, daß wir dieses Zeugniß von ihm empfangen: „ihr seid nicht von dieser Welt“ (Jo. 15, 19), dürfen wir nicht hoffen, daß wir des Empfanges des heiligen Geistes würdig werden[1]. Wenn es also Einige gibt, die nach dem Beispiele des Cornelius, in nichts Bösem befindlich, Vollkommenheit erstrebend, das Gute, was ihnen möglich ist, und das Erkannte aufrichtig thun, dann gewährt ihnen Gott dieselbe Wohlthat, die er dem Cornelius frei gewährt[2].

---

vernichtet Gott den alten Menschen derer, welche er mit Wohlthaten überhäuft, indem er will, daß sie in der Neuheit des Lebens wandeln. Deßhalb ist bei Gott ein Opfer ein zerknirschter Geist (Ps. 50, 19). Denn der Geist der Welt, welcher Sünden gethan, wird vernichtet werden, damit, nachdem er recht geworben ist, erneuert wird in seinem Innern. Ps. 31. 17. 610. 15.

[1] Reg. brev. 204. II. 483. Reg. Mor. 58. cap. 2 lautet: Daß einem Jeden nach Verhältniß des Glaubens von Gott Gaben geschenkt werden zum Nutzen. II. 278 c. Cfr. in Jes. 32. I. 406, in Jes. 183. I. 514 b. ep. 294. III. 432 d: Ihr wisset wohl, daß unser Wohlwollen zu Euch und Gottes Hülfe auf eurem Willen beruht, da euch, wenn ihr darnach strebt, was geziemt, Gott beisteht, gerufen und ungerufen.

[2] Reg. brev. int. 224. Daher der Satz: bene viventi Deus vel mitteret angelum. . . . Vgl. in Ps. 32. 5. I. 137 c. über die Bedeutung der „neuen Schläuche, in die neuer Wein gegossen wird“. — Vgl. in Jes. 8. 215. I. 540 e. Cfr. Laciz. 596 a. b. c. — Aber es gibt keinen natürlichen Akt, dem die Gnade unfehlbar zu Theil wird: unde nullo modo dici potest facienti quod in se est per naturae vires, gratiam infallibiliter dari. *Goudin*, p. 326. qu. 6. a. 2. Conc. *Araus.* II. Conc. *Trid.*, s. 6 und can. 3. Der Mensch, welcher mit der Gnade Gottes thut, was in ihm ist, erhält die Gnade, nicht necessario necessitate rei, sondern infallibiliter ex ordinatione Dei. Cfr. *Goudin*, p. 328 sqq. Der Akt der Bekehrung geht hervor aus dem Habitus der Liebe, der aber in Form eines Aktes da ist, also richtiger: aus einer aktuellen Gnade zur Erreichung des Habitus der Gnade und der eingegossenen Tugenden. *Goudin*, p. 332. Cfr. *S. Thom.* 1. 2. 113. 1. 3. 85. 2 ad 3 qu. 28 de Verit. n. 8. — Ezech. 23, 12. Jac. 4, 8. Apoc. 3, 20. — *S. Leo*, P. ep. ad Theod.: Apud Deum nullas patitur veniae moras vera conversio. — Ueber die Verbindung und Vermählung von Natur und Gnade vgl. Scheeben, N. und G. S. 219 ff., wo er das Gleichniß der griechischen Väter vom Lichte, dessen sich auch Basilius bedient (s. oben), treffend erklärt: Ohne das Licht in sich zu haben, sagen sie, kann das Auge nicht sehen, daher kann der Mensch auch nicht geistig (spiritualiter, im höheren Sinne, wie die Gnostiker meinten) handeln, ohne das geistige Licht in sich zu haben. (Auch Augustinus sagt: nemo juste agit, nisi justificatus). Aber das Auge kann entweder sich dem Lichte verschließen oder sich öffnen, es in sich aufnehmen und dann dadurch sehen. So kann auch die Natur entweder dem Lichte der Gnade sich verschließen, indem sie sich abwendet oder von demselben bewegt und angezogen, sich öffnen, um dasselbe aufzunehmen, und so dadurch zu sehen und zu wirken. Und wie das erste Sehen durch das Oeffnen des Auges und das Eintreten des Lichtes zu Stande kommt, so geschieht auch die erste übernatürliche Thätigkeit durch die Entscheidung der Natur für dieselbe und das dadurch erfolgende gleichzeitige Eintreten der Gnade. S. 226 ff. . . . Dicendum quod habitus gratiae sequitur ad primum actum contritionis peccatum destruentis, ut terminus sequitur motum, praecedit vero ipsum tantum sub ratione actualis auxilii moventis ad hunc actum. *Goudin*, p. 334. qu. 6. a. 2. So *S. Thom.* 1. 2. 113. 8 ad 2; quod motus liberi arbitrii naturae ordine praecedit consecutionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem (infus. = gr. act., consecut. = gr. habit.). Unde gratia per modum

2. Im Einzelnen.

Das Tridentinum beschreibt die Weise der Vorbereitung zur Rechtfertigung im Einzelnen und zählt die einzelnen Erfordernisse auf: Glaube, Furcht, Hoffnung, Anfang der Liebe, Reue mit dem Vorsatze, die Taufe oder Buße zu empfangen, ein neues Leben zu beginnen und die Gebote zu beobachten [1].

Auch bei unserem Kirchenvater finden wir diese Bedingungen zur Rechtfertigung bereits aufgestellt:

Die Hülfe von Oben wird durch den Glauben erworben, sagt Basilius [2]. Das Gewand der Christen, das die Schande unserer Sünden bedeckt, ist der Glaube an Christus. Denn, die ihr in Christus getauft seid, habt Christum angezogen . . ., er hat Alles durch das Blut seines Kreuzes, was auf Erden und was im Himmel, erlöst . . .; es wird gesagt, daß er Gesundheit erhalten zur Heilung der Schwäche unseres Fleisches, das er angenommen [3] für uns.

Daß auch die Furcht gut ist und zur Rechtfertigung dienlich, lehrt ebenfalls Basilius: „Fürchtet den Herrn, ihr alle seine Heiligen" . . . Wenn nicht die Furcht, sagt er, unser Leben leitet, so kann Heiligkeit im Leibe nicht erlangt werden. „Durchbohre mit Furcht vor dir mein Fleisch" (Ps. 118, 120). Wie nämlich die, welche von Nägeln durchbohrt sind, die Glieder ihres Leibes zum Handeln nicht bewegen können, so suchen auch die, deren Seele von göttlicher Furcht ergriffen ist, alle Beunruhigung, welche aus den sündhaften Leidenschaften hervorgeht, zu vermeiden [4]. „Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn" (Prov. 1, 7). Reinigung der Seele ist aber die Furcht . . ., denn wo die Furcht wohnt, da herrscht volle Reinheit der Seele, weil diese alle Schlechtigkeit und gottlose Handlung flieht, indem die Glieder des Leibes durch die Furcht wie mit Nägeln angeheftet und durchbohrt sind, und sich daher zu unziemlichen Handlungen nicht bewegen können. Denn wie Einer, der von körperlichen Nägeln durchbohrt ist, von Schmerzen gehindert, nichts thun kann, so kann der, welcher von der Furcht Gottes ergriffen ist, nicht das Auge zu dem gebrauchen, wozu er es nicht soll, und die Hände nicht zu verbotenen Handlungen bewegen, und endlich nichts Großes oder Kleines gegen seine Pflicht thun, weil er mit der Erwartung

auxilii praevenit illum actum, quem sequitur per modum habitus, licet haec omnia sint in eodem instanti reali, reapse eadem est gratia, qua Deus movet liberum arbitrium ad actum ultimo praeparatorium, et quae datur per modum habitus. *Ibid.*; cfr. sq.

[1] Conc. *Trid.*, s. 6 cap. 6. [2] Const. mon. c. 15.

[3] In Jes. 225 sqq. I. 549 sqq. „Wenn der Glaube an Christus, der der Sohn Gottes ist, das ewige Leben bringt, so bereitet der Unglaube nothwendig den Tod." C. Eun. 4. I. 280. Dieser Glaube ist nicht die fides fiducialis, d. h. das zuversichtliche Vertrauen, daß Gott unsere Sünden erlassen, sondern die fides als virtus theologica oder dogmatica, d. h. jene Tugend oder der Akt jener Tugend, durch den wir der von Gott geoffenbarten Wahrheit wegen der göttlichen Autorität und Wahrhaftigkeit fest zustimmen. (Def. des Glaub. v. Bas. s. oben.) Vgl. 16, 15. Hebr. 10, 38; 11, 1; 3, 6. Röm. 10, 8. Eph. 3, 12. Conc. *Trid.*, s. 6 can. 12. — *S. Thom.* 2. 2. 2. 7 ad 3. III. dist. 25 qu. 2 u. qu. 2 ad 3; lect. 2. c. 11 ad Hebr.

[4] In Ps. 33. 6. I. 149 c.

des Angedrohten wie mit Schmerz erfüllt ist . . . Wer darum zum Empfange der Weisheit hinzutreten will, der muß, von der Schmach der Bosheit durch heilsame Furcht gereinigt, sich nahen. Es entspringt also noch ein anderes Gut aus der Lehre der Sprüchwörter, nämlich die Erlangung der Furcht, die uns durch die Weisheit zu Theil wird [1].

„Kommet, ihr Kinder, höret mich." Was will uns denn unser geistiger Vater lehren? „Die Furcht des Herrn," sagt er, „will ich euch lehren". Nachdem er oben befohlen hat, den Herrn zu fürchten, und den Nutzen, welchen man aus der Furcht zieht, dargestellt hat mit den Worten: „Denn die, welche ihn fürchten, leiden keinen Mangel", theilt er uns jetzt eine Unterweisung in der Furcht Gottes mit. Nicht jede Furcht ist gut oder heilsam. Es gibt auch eine Furcht vor dem Feinde, und damit diese nicht in seine Seele komme, fleht der Prophet: „Von der Furcht des Feindes rette meine Seele" (Ps. 53, 2). Willst du aber, daß ich dir erkläre, wie die heilsame Furcht und die, welche Heiligung bewirkt, die Furcht, die aus Eifer und nicht durch Empfindung in die Seele kommt, beschaffen sei? Wenn du eine Sünde begehen willst, so denke an jenes schreckliche und unerträgliche Gericht Christi, in welchem der Richter auf einem hohen und erhabenen Throne den Vorsitz führt, alle Creatur aber vor seinem majestätischen Anblicke mit Zittern dasteht, und vor welchen auch wir werden hingeführt werden, um über das, was wir im Leben Böses gethan, Rechenschaft zu geben. Dieß fürchte und durch diese Furcht belehrt, halte deine Seele wie mit einem Zaume von den bösen Begierden ab [2]. Mit welcher Furcht und welchen Thränen muß die Seele derer, die durch viele Sünden elend geworden, von den Sünden sich entfernen, und mit welcher Hoffnung und welcher Gesinnung vor Gott treten? Antwort: Zuerst muß sie ihr früheres verdammliches Leben hassen [3] und das Andenken daran selbst verwünschen und verabscheuen . . . (Ps. 118, 163). Zweitens aber soll sie die Drohung des ewigen Gerichtes und der ewigen Strafe zur Lehrerin der Furcht nehmen und die Zeit der Thränen für eine Zeit der Buße ansehen... Man muß nämlich überzeugt sein, daß die Reinigung von der Sünde bewirkt wird durch das Blut Christi . . . in Folge der Größe der Barmherzigkeit und der Menge der Erbarmungen Gottes . . .[4] Die Furcht wird als Führerin zur Frömmigkeit nothwendig beigezogen; die Liebe aber folgt nach und vollendet die, welche durch die zur Erkenntniß führende Furcht gut gebildet worden sind [5]. Da ihr nun wisset, daß unser Herr mächtig ist, so fürchtet seine Stärke, aber verzweifelt nicht an seiner Güte. Die Furcht nämlich ist gut, damit wir nichts Böses thun, die Hoffnung auf Barmherzigkeit ist gut, damit nicht der, welcher einmal in eine Sünde gefallen ist, durch Verzweiflung

[1] In princ. prov. 4. II. 100 sqq. „Die Furcht des Herrn kommt zu Hülfe der Keuschheit." Reg. fus. 37. II. 384 a. Vgl. in Jes. 5. 171. I. 502 d.

[2] In Ps. 33, 8. I. 151. Vgl. ep. 174. III. 262 b. e. „. . . wir sündigen nur, weil wir Gott nicht fürchten. . . ." Reg. brev. int. 117. II. 456 sqq. Reg. fus. 10. 2. II. 352 c.

[3] Wie auf der Leiter die erste Sprosse die Entfernung vom Boden ist, so ist bei dem Wandel nach Gott der Anfang des Fortschreitens zur Vollkommenheit die Entfernung vom Bösen. In Ps. 1. 4. I. 93.

[4] Reg. brev. int. 10. II. 417.

[5] In Ps. 32. 6. I. 137. Vgl. in Jes. 41. I. 411 d. „Der Gedanke an das Gericht lehrt uns Frömmigkeit."

sich selbst in das Verderben stürze, zu Grunde richte. Denn bei Gott ist die Macht und von ihm kommt Barmherzigkeit[1]. Die erste Wohlthat ist, daß, wer in der Sünde steht, hinfalle und sterbe, dann der Gerechtigkeit lebe, und wieder aufstehe, indem Beides der Glaube an Christus uns schenkt[2].

Ueberall gewährt die aufrichtige Reue eine sichere Hoffnung auf Verzeihung[3].

Auf die Frage: Wie die Seele überzeugt sei, daß Gott ihr die Sünde nachgelassen habe[4], antwortet Basilius: Wenn sie sich in der Gemüthsstimmung dessen sieht, welcher gesagt hat (Ps. 118, 163): „Ich hasse die Ungerechtigkeit und verabscheue sie." Denn Gott hat, da er seinen eingebornen Sohn zur Vergebung unserer Sünden herabgesandt, so viel an ihm ist, Allen die Sünden schon vorläufig vergeben[5]. Weil aber der hl. David von Barmherzigkeit und Gericht singt (Ps. 100, 1), und bezeugt, daß Gott barmherzig und gerecht ist, ist es nöthig, daß wir das thun, was sowohl von den Propheten als auch von den Aposteln in den Stellen, wo sie über die Buße handeln, erwähnt wurde, damit die gerechten Gerichte Gottes sich zeigen und seine Barmherzigkeit in der Nachlassung der Sünden in Erfüllung gehe[6].

---

[1] In Ps. 61. 5. II. 98.

[2] Reg. brev. 12. II. 417. Vgl. Gratiar. act. 3. II. 275. Cfr. *Trid.*, c. 9—10.

[3] Reg. brev. int. 58. II. 435 b.

[4] Luther und Calvin lehrten: 1) Der Gläubige könne gewiß sein über die Nachlassung der Sünden und die Gottgefälligkeit, 2) um gläubig zu sein, müßten sie dieß glauben, 3) durch diesen Glauben = Zuversicht werde der Mensch gerechtfertigt. — In doppelter Weise irrte man bezüglich der Hoffnung: a) durch Verwechselung der Hoffnung mit dem Glauben (geg. die Schrift: nunc autem manent . . .; gegen die Vernunft: fides est in intellectu, spes in voluntate); b) Object der Hoffnung ist das zu Erlangende, nicht das Erlangte. Vgl. *Trid.*, s. 6. cap. 9: quemlibet posse, si seipsum respiciat, de sua gratia dubitare. Die Punkte 2 u. 3 als häretisch verworfen, s. 6. can. 13 u. 14 (Catharinus meint, certo = durch logischen Schluß, gewiß könne man sein, nämlich: ex poenitentia — gratia, atqui poenitentia, ergo). Niemand kann ohne besondere Offenbarung wissen, daß er die Gnade habe (mit absoluter Gewißheit, wohl mit moralischer: Eccl. 9, 1. Prov. 20, 9. Job 9, 21. Ps. 18, 13. Eccl. 5, 5. 1. Cor. 4, 3. Phil. 2, 12. 1. Cor. 4, 5).

[5] S. 218.

[6] II. 418 c. Spei certitudo respicit tantum id, quod est ex parte Dei, non quod est ex parte hominis, utpote incertum. . . . Itaque spes ad justificationem disponens ea est, qua peccator confidit, Deum sibi propter Christum fore propitium, quoties ipse ad illum se converterit, non vero qua certus est re reipsa, ut oportet esse conversum atque sibi esse dimissa peccata. *Goudin*, l. c. p. 375. qu. 7 a. 3. Der Mensch fürchtet leichter wegen der Vergebung der Sünden von Seiten Gottes, als wegen seiner Disposition: unde Scripturae et Patres merito castigant et hortantur ad certam divinarum promissionum fiduciam, at vero securitatem aut potius praesumptionem de propria dispositione non solum non commendant, sed passim perstringunt, quippe via salutis duobus potissimum temperatur, nempe certa fide promissionum Dei et humili metu nostrae indispositionis, quo fit, ut continuo attendamus et non nostrum scrutemur, *ibid.*, qu. 6 a. 3. p. 339. *S. Aug.*, In loco tentationum . . . (s. oben). — Zeichen der Rechtfertigung nach *S. Thom.* sind: 1) Gefallen an göttlichen Dingen, 2) Verachtung der Welt wegen Gott, 3) aufrichtiger Wille, Gott zu dienen, 4) Demuth.

§ 3. Nothwendigkeit der Buße und guter Werke.

Der Glaube allein genügt nicht zur Rechtfertigung und zur Seligkeit[1]. Die Sünden der Seele werden vergeben, lehrt Basilius, „wenn die Tugend über die Seele herrschend ... Abscheu und Haß gegen die entgegengesetzte Neigung erzeugt," so daß sie selbst bei gegebener Gelegenheit nicht das Böse, sondern das Gute thut. Der, welcher unser Leben weise anordnet, will, daß derjenige, welcher in gewissen Sünden gefunden wurde, nachher aber zu dem gesunden Wandel zurückzukehren verspricht, dem Vergangenen ein Ende mache, nach den Sünden gewissermaßen einen neuen Anfang mache und durch die Buße gleichsam wiederauflebe[2]. Die Reg. brev. int. 5 lautet: Wie soll Einer für jede Sünde Buße thun und welche der Buße würdige Früchte zeigen? Wenn er die Gesinnung dessen hat, der gesagt hat: „Die Ungerechtigkeit hasse und verabscheue ich" (Ps. 118, 163), und so daß er thut, was im 6. Psalm und in vielen anderen gesagt ist, und so, daß er nach dem Beispiel des Zachäus die entgegengesetzte Tugend übt[3]. Durch Jesaias hat Gott gesagt: „Wenn euere Sünden sind wie Scharlach, so will ich sie weiß machen wie Schnee" ... (1, 18). Wir müssen jedoch wissen, daß dieß nur dann wahr ist, wenn wir mit einem Herzen, das die Sünde verabscheut, würdige Buße thun, wie sowohl im alten als neuen Testamente geschrieben steht, und wenn die Frucht angemessen ist ...[4] Das Fasten

---

[1] *Trid.* 1, 6. can. 9. 1. Cor. 13, 2. Jac. 2, 24. Rom. 2, 13. Luc. 24, 47. Act. 2, 38. Luc. 7, 47. Jo. 14, 21. 1. Jo. 3, 7 u. 14. 1. Cor. 13, 2. 6, 9. Eph. 5, 5. Ps. 110, 10. Prov. 1, 7. 14, 27. Ezech. 18, 27. 2. Cor. 7, 10. Act. 11, 18. 2. Petr. 3, 16. 1, 5. epp. Pet., Jo., Jac., Jud. (namentl. 2, 24 u. 26) Probatur haec veritas non uno scripturae testimonio, sed integris voluminibus, in quibus singulis fere paginis opera virtutum commendat et eos, qui ea praetermittunt transgrediendo legem Dei, in justos et impios pronuntiat. *Goudin*, l. c. p. 366. qu. 7. a. 3. Luther und Calvin läugnen im Princip die Nothwendigkeit der guten Werke (prop. 3 u. cap. 2 ad Gal. Luth. l. de libert. Chr. zu: Sic Deus dilexit: ... Ubi fides est, nullum peccatum nocere potest. — Calv. l. 3. Inst. c. 2. § 11. — Wenn die Väter (wie z. B. Basilius de humil., s. oben) sagen, der Glaube allein mache selig und rechtfertige, so schließen sie nicht die Liebe, die Tugenden und ihre inneren Akte aus, sondern sie schließen nur den falschen Glauben aus, durch den Zusatz „allein", so daß der Sinn ist, der Mensch werde nicht selig, wie gerecht er auch scheinen mag, wenn ihm der katholische Glaube fehle, oder sie schließen die dem Glauben vorhergehenden Werke aus (wie auch Paulus lehrt, die dem Glauben vorausgehenden guten Werke der Juden und Heiden machten nicht selig; diese schließt er aus, nicht aber die dem Glauben nachfolgenden Werke, die Werke des christlichen Glaubens; vgl. *Goudin*, l. c. p. 370. qu. 7. a. 3). Alle aber lehren übereinstimmend die Nothwendigkeit der guten Werke gemäß der Lage eines Jeden. — Gegen Eunomius bemerkt Basilius: Den Glauben legt er vor, aus einfachen und vagen Wörtern zusammengesetzt, deren die Väter sich bedient, auf die vorliegende Frage nicht achtend, sondern einfach so aus sich selbst in der Einfalt des Herzens redend. C. Eun. I. 4. Dazu macht Garnier die richtige Bemerkung: Praeclara sententia dignaque Basilio M. Quotiescunque igitur haeretici proferunt Patrum testimonia, quae sibi favere videntur, si testimonia illa petita sint ex peregrinis quibusdam locis, in quibus Patres de aliqua re non consulto, sed fortuito obiterque loquantur, toties egregia illa Basilii sententia debet adhiberi.

[2] In Jes. 1, 34. I. 407. [3] II. 426 b. c.

[4] II. 419. int. 13. Reg. brev.

leistet Gott Genugthuung [1]. Es kaufe dich los von der Sünde das Almosen (Dan. 4, 24) [2]. Die Reinigung durch die Taufe hängt ab von der Güte des Herrn; die Ablegung der Bosheit aber ist ein Werk unserer eigenen Sorgfalt. Damit wir nicht auf die Gnade der Abwaschung allein unsere Hoffnung setzen, ohne die Gebote zu erfüllen, darum fügt er den ganzen Lebenswandel mit hinzu: „Nehmet die Bosheit aus euren Herzen" [3]. Sei heiteren Geistes, weil dir (das Fasten) . . . ein wirksames Heilmittel zur Tilgung der Sünden gegeben ist [4]. Die, welche die Tage dieser Welt, die sich allmählich dem Ende naht und zum Untergange sich neigt, in Beweinung ihrer Sünden zugebracht haben, werden bei der Ankunft jenes wahren Morgens sich freuen [5].

Der Uebergang des Leibes aus dem Zustande der Krankheit in den der Gesundheit soll uns ein Trost sein, daß wir an der Seele nicht verzweifeln, als wenn sie von den Sünden nicht wieder durch Buße in ihren vorigen Zustand zurückkehren könnte [6].

„Was der Mensch säet, wird er ernten" (Gal. 6, 8). Wer also durch eine ausgezeichnete und lobenswerthe Buße im Geiste Almosen, Barmherzigkeit, Gebet, Gerechtigkeit, beständige Thränen reichlich aussäet, der wird, da er mit Thränen säet, in Freuden ernten (Ps. 115, 6), und die Garben der Buße davontragen [7]. — Basilius sagt: daß das nicht genug ist für die Büßenden, wenn sie nur von der Sünde geschieden sind, sondern daß sie würdige Früchte der Buße tragen müssen [8]; ferner: Jeder soll durch seine Werke seine Lehre beglaubigen (mit Berufung auf Jo. 5, 36; 1, 37. 2 Cor. 6, 3) [9], und „daß ein Jeder nach eigenem Maße Anderen sich als Vorbild zum Guten darstelle" [10]. Du bist, sagt er, ein Wanderer . . ., achte auf dich, daß du nicht abweichest vom rechten Wege, nicht ablenkest, weder nach rechts noch nach links, sondern gehe auf dem königlichen Wege [11]. Der Anfang des guten Weges ist es, Gerechtes zu thun (Prov. 16, 5). Denn von gerechten Handlungen bewegen wir uns zuerst zum glückseligen Leben hin . . . [12] Der Anfang des Almosens ist die Hoffnung der Erlangung der Gnade Gottes und das Ende der Verheißungen der Anfang einer jeden tugendhaften Handlung [13]. Es kann nicht geschehen, daß Einer mit Gott vereinigt werde, wenn er Verbotenes thut [14]. Niemand möge sich mit diesen thörichten Worten täuschen: wenn ich auch ein Sünder bin, bin ich doch ein Christ, darum werde ich nicht in die Hölle stürzen, in welche die Götzendiener

---

[1] De jejun. 1. 3. II. 3. [2] In ebrios. 8. II. 1306.
[3] In Jes. 39. I. 410. [4] De jejun. s. 1. II. 1.
[5] In Ps. 29. 1. I. 128. Vgl. Reg. brev. int. 271. II. 509 e.
[6] Reg. fus. int. 55. 5. II. 400 d. [7] In Jes. 3. 116. I. 45 c.
[8] Mor. Reg. 1. c. 4. 234. [Das Charisma der Buße predigt die Größe der Gnade, Nachlaß der Sünde, Erneuerung und Wiedergeburt aus den reichlichsten Stellen der Schrift auf das Beredtetste. Hom. de poenit. 3 (vgl. oben), Beispiel des Achab, David. (dub.) Das Wortspiel: μετάνοια σωτηρία, ἄνοια δὲ μετανοίας θάνατος, renunt. saec. 4. II. 206 c. (dub.).]
[9] Reg. Mor. 29. II. 257 e. [10] Reg. Mor. 34. II. 261 b.
[11] Attende . . . 4. II. 19. [12] Cfr. in princ. II. 135.
[13] Hex. 1. 5. I. 6 b. c.
[14] Ep. 204. III. 304 c. Darum nennt Basilius den Gregor „jene reine Seele und würdig der Gemeinschaft des heiligen Geistes". Ep. 107. III. 312 a.

kommen. Schon der Name Christ wird mir helfen, wenn ich auch die Gebote Christi übertreten habe. Denn höre: „es werden brennen der Gottlose und der Sünder zugleich“ [1]. Dem entspricht, was Basilius schreibt: Namentlich ermahne ich euch, eingedenk zu sein des Glaubens der Väter und euch nicht von denen, die euch in eurer ruhigen Einsamkeit zu stören suchen, wankend machen zu lassen, indem ihr wißt, daß weder ein strenges Leben, wenn es nicht durch den Glauben an Gott erleuchtet ist, für sich selbst etwas nütze, noch auch ein richtiges Bekenntniß, wenn es nicht mit guten Werken verbunden ist, uns bei dem Herrn empfehlen kann, sondern daß Beides nothwendig zusammen sein muß, damit der Mann Gottes vollkommen sei und unser Leben nicht dadurch, daß etwas fehle, gelähmt werde; denn der Glaube, der uns selig macht, ist jener, wie der Apostel sagt (Gal. 5, 6), der durch die Liebe wirksam ist [2]. Reg. Mor. 39 lautet: Man soll nicht wandelbar, sondern im Glauben fest sein und von dem Guten im Herrn nicht abweichen [3]. Durch beständige Erinnerung an Gott, lehrt Basilius, „werden wir der Liebe gegen Gott theilhaftig, welche uns zugleich antreibt, die Gebote Gottes zu erfüllen, und dagegen selbst hinwieder fortwährend und beständig von ihnen erhalten wird“ [4]. Von der Seele werden reichliche und der ursprünglichen Pflanzung und der Pflege Gottes würdige Früchte verlangt; denn sie wurde ächt gepflanzt, nach dem Bilde des wahren Gottes geschaffen [5]. Durch die Heiligkeit sind wir dem Heiligen eigen. Willst du ein Sohn des Heiligen sein, so muß dich die Heiligkeit zum Sohne machen [6]. Wenn auch, Brüder, die Versuchung groß ist, laßt uns die Mühen ertragen, denn Keiner, der nicht im Kampfe verwundet und von Staub bedeckt ist, wird bekränzt [7]. „Werthvoll für den Anblick des Herrn ist der Tod der Heiligen.“ Wollet nicht träge sein zu diesem vortrefflichen Kampfe, ihr Menschen, und fürchtet nicht den Tod, denn er ist nicht Untergang, sondern Gelegenheit des Lebens, nicht ist er vollständige Vernichtung, sondern Uebergang zur Ehre ... Wenn die Seele, ein reines Leben führend, von dem Schmutze des Fleisches frei, ohne Makel und Runzel aus den Mühen, die sie für die Frömmigkeit ertragen, Herrlichkeit erlangt, mit der Krone der Herrlichkeit versehen und durch dieses Alles durch Schönheit der Tugend glänzend, sich dem Herrn und Richter über Alles vorgestellt, den Glanz der Gnade, der werthvoller ist als

[1] In Jes. 64. I. 425 e. Der Körper wird durch unreine Berührungen beschmutzt, die Seele durch Umarmung der Weisheit ganz und gar verbunden mit Heiligkeit und von Reinheit erfüllt. Princ. prov. 14. II. 109 e; „Domum Dei fundari fide, spe erigi, perfici charitate, quae est plenitudo legis,“ *Goudin*, Qu. 6. a. 3. p. 372. Durch den Apostel unterrichtet wollen wir uns reinigen von allem Schmutze des Fleisches und des Geistes (2. Cor. 7, 1) und dann die Heiligung vollenden in der Liebe Christi, damit wir Gott angenehm werden und dem Herrn gefällig zum Himmelreich; De bapt. l. 2. 7. II. 660 e (dub.).

[2] Ep. 295 Schluß III. 433 d.

[3] II. 263. Vgl. Reg. brev. int. 92. II. 448 a. — Die bösen Begierden gleich zu tödten, in Jes. 5. 163. I. 495 c. d. e.

[4] Reg. fus. int. 5. 2. II. 342. Die Heiligkeit besteht darin, daß man zu jeder Zeit ganz und unabläßig dem heiligen Gotte ergeben ist, indem man das besorgt und thut, was ihm wohlgefällig ist. Reg. brev. 53. II. 433 b. Vgl. in Ps. 33. I. 155 e.

[5] In Jes. 21. I. 393.

[6] In Ps. 28. 1. I. 114 c. d.

[7] Ep. 240. 2. III. 369.

jeder werthvolle Stein, besitzt, wie sollte der Tod dieses Menschen vor Gott nicht werthvoll sein? Beklagen wir also nicht den Hingang heiliger Männer aus diesem Leben . . . Der Ausgang und das Scheiden derselben ist werthvoll und herrlich; aber nicht aller Menschen, sondern derer, die heilig und gerecht dieses Leben zugebracht haben[1]. Diejenigen, welche durch gute Werke herrlich sind, läßt die Kirche zur Rechten Christi zu . . . „Es steht also da die Königin, nämlich die Seele, die dem Worte als Bräutigam vereint, der Herrschaft der Sünde nicht unterworfen ist, zur Rechten des Erlösers."[2]

Jede Handlung, sagt Basilius, drückt uns entweder nach unten hinab, mit der Sünde uns beschwerend, oder hebt uns nach oben, wie auf Flügeln, die uns zu Gott tragen[3]. Die Seele wird selig, wenn sie, wie die Gattin eines Bräutigams, der nicht getäuscht ist, unter Führung der Vernunft trachtet, Kinder hervorzubringen, nämlich gute Werke, wenn sie nur in dem guten Zustande verharret und nicht durch nachfolgende Sünden entstellt wird[4]. Wir sind berufen, Werke der Gerechtigkeit hervorzubringen[5]. Im Voraus, sagt Basilius, schmücke deine Leiche. Ein schöner Leichenschmuck ist die Frömmigkeit. Mit Allem bekleidet scheide von hier, mache den Reichthum zu einem dir angehörigen Schmucke, habe Schätze bei dir . . . Ueberhaupt laßt uns das Gebotene thun, damit wir Erben des ewigen Lebens, das in Christo ist, werden[6]. Führe also dem Bräutigam keine ungestaltete und ungeschmückte Braut zu, damit er nicht bei ihrem Anblicke sich abwende und die gesehene hasse und ihre Umarmung verschmähe, sondern ziere sie, mit passendem Schmucke ausgerüstet, und bewahre sie schön gestaltet, bis zur festgesetzten Zeit der Hochzeit, damit auch sie mit den klugen Jungfrauen (Matth. 25, 4) ihre Lampe anzünde, das unauslöschliche Licht der Erkenntniß habe und ihr das Oel der guten Werke nicht fehle[7]. Es möge dich das Beispiel der Jungfrauen klug machen . . . Die Schrift nennt sie thöricht, weil sie die Zeit, wo sie das Oel brauchen mußten, zum Umhergehen und zum Beschaffen desselben gebrauchten, und ohne es zu merken, von der Freude des Brautgemachs sich selbst ausschlossen[8]. Wer nichts Gutes wirkt, wird mit dem Teufel und seinen Engeln verdammt[9].

Der Herr sagt: „Seid klug, wie die Schlangen" (Matth. 10, 16) . . . Die wahre Klugheit aber ist die Erkenntniß und Unterscheidung dessen, was man thun und lassen soll; wer ihr folgt, wird nie von den Werken der Tugend abweichen, nie von dem verderblichen Geschosse des Lasters durchbohrt

---

[1] In Ps. 115. 4. I. 374.

[2] Ep. 222. III. 335 e. In Ps. 44. 9. I. 167 b. Gott selbst ist einem Jeden von uns nahe, wann unsere guten Handlungen seine Freundschaft erwerben, und er ist ferne, wenn wir dem Verderben uns nahen und uns selbst von ihm entfernen. In Jes. 13. 263. I. 579 e. Vgl. Jes. 22: „Groß ist die Ehre des Gerechten," „der Mensch wird selig durch die Werke der Gerechtigkeit." De Sp. s. 24. 55. III. 47 c.

[3] In Ps. 29. Destruam . . . 5. II. 48 c. Den Abraham nennt Basilius wegen der Werke heroischer Tugend „eine für die ganze Welt aufgerichtete Säule"; Const. mon. c. 21.

[4] In Jes. 14. 281. I. 593 c. Vgl. in Jes. 16. I. 614 b.

[5] In Jes. 5. 143. I. 480 a. [6] Hom. in divit. Schluß II. 61 e.

[7] In fam. et sicc. 8. II. 71 d.

[8] In s. bapt. 7. II. 121 a. Vgl. ep. 22. 1. III. 99 a.

[9] Reg. br. 61. II. 436 b; in Ps. 48. 2. I. 179 e.

werden . . . Denn durch diese Worte stellt uns der Herr eine unbewegliche Standhaftigkeit in den Versuchungen, sowohl in den menschlichen, als in den von Oben über uns verhängten, vor Augen. Zudem lehrt er uns, das Nothwendige nicht zu vernachlässigen, sondern mit den Wegzehrungen des Lebens frühzeitig uns zu versehen und mit bereitem Herzen die Ankunft des Bräutigams zu erwarten. Denn die klugen Jungfrauen, spricht er, sind (Matth. 25, 10), weil sie Oel in den Lampen hatten, mit dem Bräutigam eingegangen, die thörichten aber, weil sie unvorbereitet waren, sind von der Freude des Brautgemachs ausgeschlossen worden[1].

Zweites Kapitel.

Das Verdienst.

§ 1. Verdienstlichkeit der guten Werke.

Weil die Gnade den Menschen heilig und gerecht macht, werden alle seine Werke, die er im Stande der Gnade verrichtet, heilig und gerecht und verdienstlich[2]. Im Allgemeinen bezeichnet Verdienst die Würde einer Sache, welche etwas für sich beansprucht, das Verhältniß eines Aktes zum Lohn oder zur Strafe oder das Recht darauf. Verdienst im eigentlichen Sinne ist das Werk, dem ein gerechter Lohn gebührt[3].

[1] Princ. prov. 6. II. 103 b. c. — Es ist nöthig, daß die, welche im Feuer getauft sind, d. h. im Worte der Lehre, das die Bosheit der Sünde tadelt und die Gnade der Rechtfertigung offenbart, die Ungerechtigkeit hassen und verabscheuen . . . und der Sünde sterben, sich selbst und der Welt . . . Der Todte muß begraben werden, und der, welcher in der Aehnlichkeit des Todes begraben ist, auferstehen durch die Gnade Gottes in Christo (Joel 2, 6; Nah. 2, 10) und dort an dem Antlitze des inneren Menschen nicht mehr wie ein angebrannter Topf durch die Sünden entstellt sein, sondern muß, da die Sünden im Feuer offenbar geworden sind und er Verzeihung durch das Blut Christi erlangt hat, in Zukunft durch ein neues Leben, durch die Gerechtigkeit Christi herrlicher leuchten als jeder kostbare Edelstein. De bapt. l. 1. 10. II. 636 d (dub.). — Der Apostel sagt: Wisset ihr nicht, Brüder, daß, die ihr in Christo Jesu getauft seid, in seinem Tode getauft seid (Rom. 6, 3). Warum? Damit wir nach vorausgegangener Gnade unsere Pflichten gemäß dem Glauben durch die Liebe vollbringen und zugleich dem Willen Gottes nachkommen und so an uns das Wohlgefallen der göttlichen Liebe in Christo vollendet werde. Daher ist nöthig ein großer und rechtmäßiger Kampf, damit wir die so große und erhabene Gnade der Liebe Gottes in Christo nicht vergebens empfangen, da derselbe Apostel sagt: „. . . Wir ermahnen euch, daß ihr nicht vergebens die Gnade Gottes empfanget." (2. Cor. 5, 21. 6, 1.) Daß aber von dem, dem viel anvertraut wurde, viel verlangt wird, hat der Herr beständig ausgesprochen. Das geschieht auch ohne Vorwurf, wenn wir, was beigefügt ist, und was zum Beweise der Taufe im Zusammenhange gesagt ist, genau beobachten, und das damit Zusammenhängende in der Kraft derselben Gnade Gottes durch unseren Herrn Jesus Christus im heiligen Geiste treu aufnehmen, damit wir glaubend es erkennen durch die Gnade Gottes und das, was wir zu erkennen gewürdigt wurden, in der Liebe Christi thun, der gesagt hat: „Wenn ihr dieses wisset, seid ihr selig, wenn ihr es thut" (Jo. 13, 17) . . .; und der eingeborene Sohn des lebendigen Gottes verkündigt ein schreckliches und unvermeidliches Gericht, wenn er sagt: „Wer den Willen seines Herrn gekannt und nicht gethan, wird vielfältig gezüchtigt" (Luc. 12, 47. 48). De bapt. l. 1. 9. II. 635 (dub.).

[2] Agere sequitur esse, *S. Thom.*, Metaph. l. 3.

[3] Meritum und merces sind correlative Begriffe. — Das Verdienst wird unterschieden de condigno (ex se dignum mercede = ex justitia) und de congruo (non ex

Jede Handlung des Gerechten, lehrt Basilius, ist würdig, daß Gott sie anschaue[1]. Hast du etwas Gutes gethan, erwarte Belohnung, die viel größer ist als jenes[2]. Als David zu vielen Mühen und dem, was mit unzähliger Anstrengung und Arbeit verbunden ist, ermahnen wollte in der Ordnung der Rede, hat er im Voraus das glückselige Ziel den Vorkämpfern der Frömmigkeit gezeigt, damit wir in der Hoffnung auf die uns vorbehaltenen Güter die Beschwerden dieses Lebens mit Geduld ertrügen. So erleichtert auch den Wanderern, die eine rauhe und sehr beschwerliche Reise machen, die Erwartung einer ihnen bequemen Herberge die Mühe der Reise; und die Kaufleute ermuthigt zum Ueberfahren des Meeres das Verlangen nach Waaren; auch dem Landmanne nimmt gewissermaßen die Hoffnung auf gute Ernte die Empfindung der Arbeiten weg. Darum hat der gemeinsame Anordner des Lebens, der große Lehrer, der Geist der Wahrheit, weise und geschickt gleich von Anfang an die Belohnung angedeutet, damit wir über die gegenwärtigen Arbeiten erhaben im Gedanken zum Genusse der ewigen Güter eilen[3]. Alle, die wir den Weg des Evangeliums beschreiten, sind Kaufleute, die wir durch die Beobachtung der Gebote uns den Besitz der himmlischen Güter erwerben[4]. Was wir hier thun, ist eine Wegzehrung zum zukünftigen Leben. Und wer hier Ruhm und Ehre dem Herrn durch gute Werke darbringt, der sammelt, nach der gerechten Vergeltung des Richters, sich Ruhm und Ehre[5]. Ein Jeder wird am Tage der Vergeltung die Früchte seiner Werke selbst erkennen[6].

---

se = ex decentia). Die Gerechtigkeit Gottes gegenüber der Creatur ist nicht eigentlich commutativ, sondern distributiv, vgl. *S. Thom.* 1. 21. 1 (vgl. jedoch 2. 2—61. 4 ad 1), insofern jedoch auch commutativ, als dem Verdienste der Lohn gegeben wird. *Goudin* p. 377. qu. 8. a. 1. Der Gerechte kann durch seine guten Werke bei Gott Lohn verdienen. *S. Thom.* 1. 2. 114. 1. — Ueber das meritum de condigno sind drei Ansichten: 1) — de condigno improprie (*Durandus* II. dist. 27. qu. 2); 2) — condignitate extrinseca sc. orta ex acceptatione divina (*Scotus* I. dist. 17); 3) — proprie et intrinsece (sent. comm.) = aequalitas valoris. Opus hominis justi, ut ab inhabitantis Spiritus sancti (cujus infinita est dignitas) gratia procedit, vitae aeternae meritorium est ex condigno, non autem de condigno meretur, ut a libero arbitrio procedit propter maximam inaequalitatem. *S. Thom.* 1. 2. 44. 3. Cfr. Sap. 3, 5; Col. 1, 10. 12. — Verdienst verhält sich zum Lohn wie: 1) Bewegung: Ziel (terminus); 2) Mittel: Zweck; 3) Saat: Ernte (Gal. 6, 8); 4) Disposition: Form; 5) gravitas (gratia): motus (opera): centrum (gloria). Darum ist das Verdienst proprie et intrinsece des ewigen Lohnes würdig. — Condignitas oritur ex intrinseca rerum ratione, nam non aliqua denominatione extrinseca, sed ex intima sua natura sunt a gratia et Spiritu sancto ut a proprio et per se principio seque habent ut via, ut medium, ut semen, ut dispositio exigens gloriam. *Goudin* p. 395. qu. 8. a. 2. — Aus der Verbindung der Gläubigen mit Christus ist uns größere Ehre geworden. Daher preist Basilius die Wohlthat der Incarnation, die uns Würde und Ehre gebracht. Jedoch verdienen wir darum nicht mehr, sondern das, was uns bestimmt war. *Ibid.* p. 398. Ille in alio et per alium loqui dicitur, cujus nomine, auctoritate ac directione et motione fit locutio, quod propriissime convenit Spiritui sancto respectu suorum ministrorum. *Ibid.* p. 400.

[1] In Ps. 33. [2] In Ps. 61 Schluß I. 199.

[3] In Ps. 1. 3. I. 92 a. b. [4] Prov. 473.

[5] In Ps. 28. 1. I. 114 c. d.

[6] Ep. 97 Schluß III. 191 d. Vgl. ep. 5. III. 786; ep. 269 Schluß III. 416 d; princ. prov. 4. II. 110 a. b.

Gott, so lehrt Basilius, ist im Stande, in Allem und nach Verdienst zu vergelten, und ein Jeder von uns wird in dem Maße, als er gemessen haben wird im guten oder bösen Handeln, Lohn oder Strafe erhalten[1]. „Denn es werden auferstehen (Dan. 12, 1), diese zum ewigen Leben und jene zu ewigem Schimpf und Schande." Denn weil die Ehre der Lohn der Würde ist, die Würde aber der Lohn der Tugend, wird den Heiligen Ehre und Würde verliehen. Die Gottlosen aber empfangen das Gegentheil; denn Gott ehrt die Würdigen; denn er ist, was wahrhaft zu ehren ist und der Ehre verleiht[2]. Die Tugend ist werthvoller Besitz für die Besitzenden, das angenehmste Schauspiel für die Begegnenden; indem du darauf Eifer verwendest, wirst du dich der vom Herrn verheißenen Güter würdig machen[3].

Gott hat uns große Belohnungen für gute Werke versprochen[4]. Es ist bekannt, daß für gute Werke Belohnung bereitet ist . . . durch den Herrn, der gute Handlungen belohnt[5]. „Unser Leben recht einrichten und für den rechten Glauben besorgt sein," das sind nach Basilius zwei Dinge, die zur Erlangung der Anschauung Gottes nöthig sind[6]. Das Gegenwärtige mache dir leichter in der Hoffnung auf das Zukünftige . . . So wirst Du mit dauernder Freude erfüllt werden, wenn dein Leben immer auf Gott bezogen wird, wenn die Hoffnung auf Belohnung die Mühsale des Lebens lindert und erleichtert[7]. Gottes Güte, welche nämlich Doppeltes wiedergibt, ahmt liebreich gegen die Gläubigen die Brunnen nach, die beständig geschöpft, aber niemals ausgeschöpft werden. Dem reichen Gott also leihe auf Zinsen, wenn du auch arm bist[8]. Je mehr Versuchungen ihr erfahren haben werdet, desto reichlicheren Lohn erwartet von dem gerechten Richter[9]. Wir müssen überzeugt sein, daß nützlich ist, was uns begegnet, entweder wegen des Lohnes für die Geduld oder daß . . die Seele nicht mit Sünden erfüllt werde, wenn sie zu lange hier weilt[10]. Was der Glühofen für das Gold, das ist für die, welche nach Tugend streben, die Drangsal, welche sie wegen der Hoffnung auf Gott erdulden. Also wohlan . . . sorget, daß ihr zu den ertragenen Mühen noch andere ihrer würdige hinzufügt und dem weiten Fundamente die Krone aufsetzet . . . und empfanget dann an jenem großen Tage des Herrn ein Jeder nach dem Verhältnisse seiner Leiden und Anstrengungen von dem freigebigen Gotte die Vergeltung[11]. Denn wer verwerfliche Werke vollbringt, der gleicht einem Weinberge, der Holz, Blätter und Ranken nährt, aber keinen Wein hervorbringt, der Freude schafft, der in den königlichen Vorrathskammern aufbewahrt werden kann[12]. Stirb der Sünde ab, laß dich mit Christus kreuzigen, wende die ganze Liebe dem Herrn zu. Aber das ist schwer und mühsam, sagst du. Was gibt es Gutes, was leicht ist? Wer hat schlafend ein Siegesdenkmal errichtet? Wer ist unter Genüssen und

---

[1] In Jes. 13. 272. I. 586 b. c; cfr. hom. in s. bapt. II. 122 c.
[2] In Jes. 5. 167. I. 498 ff.
[3] Ep. 277. III. 422 b.
[4] Ep. 299. III. 435 e.
[5] Ep. 318. III. 446 b.
[6] Ep. 8. 12. III. 89 c.
[7] Grat. act. 7. II. 32 c.
[8] In fam. et sicc. 6. II. 69 b.
[9] Ep. 238 Schluß III. 307 b. Ueber das Verdienst s. *Hurter* t. 3. n. 236 ff.
[10] Ep. 101. III. 197 b. c.
[11] Ep. 183. III. 266.
[12] In Jes. 5. 146. I. 482 b. c.

Flötenspiel mit den Kränzen der Tapferkeit geschmückt worden? Niemand hat, ohne gelaufen zu sein, den Siegespreis davongetragen. Arbeiten bereiten Ehre, Siegeskränze werden erworben durch Anstrengungen (Act. 14, 21); aber jenen Mühsalen folgt jene Glückseligkeit im Himmel[1]. Welcher Schiedsrichter in Wettkämpfen ist so ohne Urtheil, daß er dem Sieger und dem, der nicht gekämpft hat, gleiche Kränze zuerkennt? Welcher Feldherr hat je denen, die nicht einmal in der Schlacht erschienen, gleichen Antheil an der Beute mit den Siegern ertheilt? Gott ist gut, aber er ist auch gerecht. Der Gerechte aber vergilt nach Verdienst ... Er ist barmherzig, aber auch Richter, und nicht ohne Gericht ist er barmherzig, noch auch richtet er ohne Barmherzigkeit[2]. Uebe die Frömmigkeit, denn diese wird dich zum Himmel führen[3]. „Der Herr kennt die Seinen" (2 Tim. 2, 19), will sagen: er nimmt sie in seine Freundschaft auf wegen ihrer guten Werke[4].

Basilius sagt (mit Beziehung auf Matth. 16, 27. Jo. 5, 29. 2 Cor. 5, 10): Es ist Sache derjenigen, welche (den Lohn) empfangen, sich würdig zu machen, zur Rechten oder Linken des Herrn zu sitzen, nicht dessen, der, wenn auch die Forderung ungerecht ist, geben kann[5]. Die Früchte des Herzens sind die Wonne, welche mit der Betrachtung der göttlichen Schönheit verbunden ist. Diese Früchte werden aus der Saat des Geistes gesammelt und geerntet für das ewige Leben; wer deren Garben sammelt mit Frohlocken, erfreut sich im Herrn[6]. Zum Ende des Weltalls laßt uns reich mit Früchten und voll guter Werke eilen, damit wir, gepflanzt im Hause des Herrn, in den Vorhöfen unseres Gottes in Christo Jesu, unserem Herrn, erblühen (Ps. 91, 14)[7]. Gott bedarf deiner Verherrlichung nicht, aber er will, daß du würdig seiest, verherrlicht zu werden. Was darum der Mensch säet, wird er auch ernten, Säe Verherrlichung, damit du Kronen und Ehre und Lob im Himmelreiche erntest[8]. Unser Ziel, für welches wir Alles thun und zu dem wir eilen, ist jene selige Lebensordnung in der zukünftigen Ewigkeit[9]. Dein ganzes Leben sei Gott eingedenk .., damit du außer dem Glanze dieses Lebens auch noch die himmlische Herrlichkeit erlangest, derentwegen wir, deren Leben die Erreichung der seligen Hoffnung zum Ziele hat, Alles thun müssen[10]. Welche Mühe im gegenwärtigen Leben könnte hinreichende Wegzehrung für die menschliche Natur sein für das zukünftige Leben[11]. Was ein Jeder säet, wird er ernten (Gal. 6, 8): Daher werden die, welche Früchte getragen haben, vom gerechten Richter den verdienten Lohn empfangen und sich freuen, „wie die sich der Ernte Freuenden und wie die Beute Theilenden". Die, welche in der Ernte sich freuen, haben die Quelle ihrer Freude aus ihren eigenen Arbeiten, die aber durch Beute

[1] In s. bapt. 7. II. 120 c.
[2] Prooem. in Reg. fus. 3. 4. II. 329 ff. Vgl. in Ps. 32. 3. I. 134/5.
[3] In Mamant. M. 2. II. 186 b.
[4] Ep. 235 Schluß III. 360 c. Vgl. ep 269. 2. III. 416 c. Const. mon. c. 18. II. 562 b; gr. act. 4. II. 28 d.
[5] C. Eun. 5. 295. Vgl. dazu die Note von Ducaeus!
[6] In Jes. 45. I. 414. [7] Hexaem. 5 Schluß I. 49 d.
[8] In Ps. 28. 7. I. 123 c.
[9] In Ps. 48. I. 177 a. Vgl. de legend. libr. gent. 2. II. 177 c. d. e.
[10] Ep. 326. III. 450 b. [11] In Ps. 48. 3. I. 180 b. c.

bereichert werden, erlangen plötzliche Gelegenheit, Schätze zu erwerben. Darum nannte die Schrift beide Güter, sowohl die, welche als Vergeltung, als auch die, welche unverdient von dem großmüthigen Geber aus Gnade verliehen werden [1]. Die Würde oder das Verdienst ist die Grundlage des gerechten Gerichtes [2]. Die Ruhe, mit welcher der Herr erquicken wird, ist die Ehre, die nach dem gerechten Gerichte Gottes dem Verdienste der Handlungen gemäß wird ertheilt werden. Denn er wird den Einen größerer Ehre würdigen, den Anderen geringerer, weil ein Stern sich unterscheidet vom anderen (1 Cor. 15, 14); und weil viele Wohnungen bei dem Vater sind (Jo. 14, 2), wird er die Einen durch eine herrlichere und höhere Ruhe, die Anderen durch eine geringere erquicken. Alle werden jedoch die Ruhe in Ehre genießen [3].

Der größeren Gnade und dem größeren Verdienste entspricht auch größere Glorie im Jenseits: Wer ist so unbekannt mit den Gütern, welche Gott den Würdigen bereitet, daß er nicht wüßte, daß die Krone des Gerechten die Gnade des Geistes ist, welche dann reichlicher und vollkommener gegeben wird, wenn die geistige Herrlichkeit einem Jeden für seine rechten Thaten vertheilt wird. Denn im Glanze der Heiligen sind viele Wohnungen (Jo. 14, 2), d. h. Unterschied der Würde. Wie nämlich der Stern vom Stern sich unterscheidet an Klarheit, so ist die Auferstehung der Todten (1 Cor. 15, 14). Daher sind die es, die besiegelt sind mit dem heiligen Geist für den Tag der Erlösung und die Erstlinge des Geistes, die sie empfangen haben, rein und unversehrt bewahrt haben werden, welche hören: Wohlan, du getreuer Knecht . . . (Matth. 25, 21) [4]. Wenn aber auch Stern von Stern sich unterscheidet an Herrlichkeit (1. Cor. 15, 14), so ist doch die Natur aller Sterne Eine, und wenn viele Wohnungen beim Vater sind (Jo. 14, 2), d. h. Verschiedenheiten der Würde, so ist doch die Natur der Verherrlichten Eine [5].

---

[1] In Jes. 9. 224. I. 548 e. — Cfr. *S. Aug.* l. de gr. et lib. arb. 8: In der heiligen Schrift wird das ewige Leben mit Recht Lohn genannt, weil es dem Verdienste der Werke gegeben wird, und nichts destoweniger Gnade und Barmherzigkeit, weil die Verdienste, denen es gegeben wird, aus Gnade und Barmherzigkeit uns gegeben werden. Die Väter lehren: 1) Das Verdienst ist aus der Gnade; 2) die Beharrlichkeit ist aus der Gnade; 3) Nothwendigkeit der Barmherzigkeit und des Gebetes wegen unserer beständigen Fehler. Vgl. *Goudin* p. 391. qu. 8. a. 2. S. in Ps. 114 (oben): Es wartet derer, die rechtmäßig in diesem Leben gekämpft haben, ewige Ruhe, nicht gemäß dem den Werken geschuldeten Verdienste, sondern gemäß der Gnade des freigebigsten Gottes, auf den sie gehofft, verliehen. (Belohnung über Verdienst.)

[2] Hexaem. 6. 7. I. 57. Zu Jes. 10. 1—4 bemerkt unser Kirchenvater: Ein Jeder schreibt für sich auf, indem er Gutes thut, oder in dem er aufschreibt, thut er Böses. Es ist also gegen uns eine Handschrift, von unseren Händen geschrieben, wenn wir das Schlechtere thun, und umgekehrt eine Handschrift für uns, wenn wir Gutes thun. In Jes. 10. 233. I. 556.

[3] In Jes. 11. 247. I. 568 c.

[4] De Sp. s. 16. 40. III. 34.

[5] C. Eun. III. 2. I. 273 c. (Es sei noch aufmerksam gemacht auf die Uebereinstimmung der drei letzten Stellen, da von Einigen der Commentar des hl. Basilius zu dem Propheten Jesaias nicht für echt gehalten wird.) Vgl. in Jes. 4. 136. I. 474. (Unter denen, die zum Heile gelangen, ist ein Unterschied, denn ein Jeder wird in seiner Ordnung [1. Cor. 15, 23] die von Gott bereiteten Güter genießen und derselben theilhaftig sein — wegen der Würde der Werke.)

§ 2. Bedingungen des Verdienstes.

Damit ein Werk wahrhaft verdienstlich sei, müssen verschiedene Bedingungen erfüllt werden. Das Werk muß nämlich sein: frei, gut, im Stande der Gnade und des Lebens, in der Absicht auf Gott verrichtet und der Anordnung Gottes gemäß des Lohnes würdig[1].

Wo die Nothwendigkeit und das Geschick regiert, sagt Basilius, da hat das Verdienst (Rücksicht auf Würdigkeit) keine Stelle, welche doch das Hauptsächlichste eines gerechten Gerichtes ist. Die Freiheit ist das Fundament eines gerechten Gerichtes. Der, welcher den Willen des Herrn thut, nicht aber so, wie Gott will, und es nicht aus inniger Liebe zu Gott thut, verwendet vergebens auf die Ausführung des Werkes Mühe, nach den Worten unseres Herrn Jesus Christus (Matth. 6, 5)[2]: Sie thun es, damit sie von

[1] Vgl. Wesen und Nothwendigkeit der Gnade (oben). Cfr. Conc. *Arausic.* II. can. 7 u. 18. *Trid.* s. 6. cap. 16. can. 2. Jo. 15, 4. 5. 14, 6. 6, 44. *S. Thom.* 1. 2. 114. 2 (principium remotum = potentia, principium proximum = a quo actus elicitur). In st. nat. corr. ist eine doppelte Improportion: 1) per se, 2) die Sünde (mors, Rom. 6, 23). — Vgl. Conc. *Trid.* s. 6. cap. 8; 1. Jo. 3, 14; 1. Cor. 13, 2; Rom. 8, 17. — Die Gnade ist das Princip des Verdienstes des ewigen Lebens principaliter durch die Liebe, als principium proximum jedes Verdienstes. 1. Jo. 3, 14; Rom. 3, 14; Col. 3, 14; 1. Tim. 1, 5; Eph. 3, 17; 1. Cor. 13, 2; Gal. 5, 6. — Die Liebe macht, daß der Akt frei, gut, in rechter Absicht sei. Die übrigen Tugenden sind verdienstlich für das ewige Leben, insoweit sie aus der actuellen Liebe mit virtualem oder formalem Einflusse hervorgehen. S. *Goudin* p. 411. qu. 8. a. 3. (Nach Anderen genügt zum Verdienste, daß der Mensch in der Liebe sei, wenn er auch nicht aus ihr handle und sie keinen Einfluß auf das Handeln übe. Andere unterscheiden zwischen erworbenen und eingegossenen Tugenden, die ersteren seien etwas Natürliches und hätten kein Verhältniß für das ewige Leben, außer actus elicit. und imperat., dagegen nicht bei den eingegossenen Tugenden.) — Die sententia communior ist: Der Einfluß der Liebe ist nöthig für jedes Werk einer anderen Tugend zum Verdienste des ewigen Lebens, *Goudin* l. c. p. 414. Es gibt drei Ansichten bezüglich der intentio: 1) es genüge die intentio generalis in primo rationis usu; 2) es sei nöthig eine intentio von Zeit zu Zeit; 3) es sei nöthig eine specielle für jedes Werk. Richtig ist wohl zu sagen: Je actueller die Intention, desto größer ist das Verdienst. Ibid. p. 417. qu. 8. a. 4. κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἀγάπης c. Eun. 3. — Daß die gute Meinung virtuell sein müsse, geht hervor aus *S. Thom.* 2. dist. 40. qu. 1. a. 5 ad 3: Non oportet, quod semper actus in finem charitatis reducantur, sed sufficit ad efficaciam merendi, quod in finem aliarum virtutum actus reducantur; nähere Erklärung ad 6: non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum, quia ex hoc, quod est in habitu, nullus meretur, sed ex hoc, quod actu operatur, nec tamen oportet, quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper conjuncta cuilibet actioni, quae dirigitur in aliquem finem proximum, sed sufficit, quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem ultimum referantur, sicut fit, quando aliquis cogitat se totum ad Dei dilectionem dirigere ..., quia, quandocunque habitus charitatis in actum exit, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum et per consequens omnium eorum, quae in ipsum ordinantur, ut bona sibi. Cfr. 1. 2. 114. 4 ad 3. qu. 2; de malo a. 5 ad 7. Conc. *Trid.* s. 6. cap. 16; 1. Cor. 16, 14., 10, 31; Gal. 3, 17; Matth. 6 (Intention: Werk, Licht: Farbe; so *S. Thom.* qu. 6 de Pot. a. 3). Ita est de virtutibus, quibus meremur. Nam omnes habent efficaciam merendi a charitate, singulae tamen virtutes merentur singularia quaedam praemia eis proportionaliter respondentia. 2. 2. 2. 9. — S. in Ps. 44. 2. I. 160 e (oben).

[2] Prooem. in Reg. fus. 3. 4. II. 329. (Im Allgemeinen sehe ich drei Geistesunterschiede, durch die wir mit einer unvermeidlichen Nothwendigkeit zum Gehorsam angetrieben

den Menschen gesehen werden. Wahrlich, ich sage euch, sie haben ihren Lohn schon empfangen. Nicht die Namen sind es, die uns selig machen, sondern der Vorsatz und die wahre Liebe zu unserem Schöpfer [1].

Aber auch die Natur ohne die Gnade kann nicht das Princip des Verdienstes für das ewige Leben sein. Die zum Verdienste nöthige Gnade ist die heiligmachende Gnade. Nur die im Stande der Gnade verrichteten Werke sind verdienstlich für den Himmel: „Weil nicht eines Jeden Gnade Gott wohlgefällig ist, sondern dessen, der sie mit reinem Herzen darbringt, darum will der Psalm, daß wir erst Kinder Gottes seien." [2]

Die Zeit der Prüfung und damit auch jene des Verdienstes ist abgeschlossen mit dem Tode [3]. „Lasset uns nicht," sagt Basilius, „in dieser Saumseligkeit und Unthätigkeit bleiben, noch die gegenwärtige Zeit durch beständige Trägheit verlieren, den Anfang der Werke aber auf den morgigen und folgenden Tag verschieben, damit wir nicht am Ende von dem, der unsere Seelen zurückfordert, hinsichtlich der guten Werken unvorbereitet gefunden und von der Freude des Brautgemachs ausgeschlossen werden, und damit wir nicht vergebens und fruchtlos klagen und dann die schlecht verbrachte Zeit beklagen, wann die Reue nichts mehr nützt." „Jetzt ist gnadenreiche Zeit," sagt der Apostel, „jetzt ist der Tag des Heiles". Hier ist die Zeit der Buße, dort die der Vergeltung, hier ist die Zeit zu wirken, dort die, den Lohn zu empfangen, hier ist die Zeit der Geduld, dort die des Trostes. Jetzt hilft Gott denen, die sich von bösen Wegen bekehren. Dann wird er ein schrecklicher und unbetrüglicher Erforscher der menschlichen Handlungen, Worte und Gedanken sein. Jetzt genießen wir seine Langmuth, dann werden wir sein gerechtes Gericht erfahren, wenn wir nämlich auferstehen, die Einen zur ewigen Strafe, die Anderen aber zum ewigen Leben, und ein Jeder gemäß seinem Werke empfangen wird [4]. Die Mor. Reg. I c. 2 lautet: Die gegenwärtige Zeit ist die Zeit der Buße und Verzeihung der Sünden, im zukünftigen Leben wird das gerechte Gericht der Vergeltung sein (Marc. 2, 10; Matth. 18, 18. Jo. 5, 28. Rom. 2, 4. Act. 17, 13) [5], und Mor. Reg. I c. 5: Nach dem Hinscheiden aus diesem Leben ist keine Zeit mehr für gute Werke; denn Gott hat die gegenwärtige Zeit in Milde verliehen, um das zu thun, was ihm wohlgefällig ist (Matth. 25, 1 — thörichte Jungfrauen — Luc. 13, 24:

werden. Entweder enthalten wir uns des Bösen aus Furcht vor der Strafe und wir befinden uns in einer knechtischen Stimmung; oder wir erfüllen die Gebote, indem wir die Früchte des Lohnes suchen, wegen unseres eigenen Nutzens, und auf diese Weise werden wir Taglöhnern ähnlich; oder wegen des Guten selbst und der Liebe gegen den Gesetzgeber, uns freuend, daß wir würdig befunden sind, einem so ausgezeichneten und guten Herrn dienen zu können, und so endlich sind wir wie Kinder gesinnt). (Alle drei Arten sind gut: der Gedanke ist weiter ausgeführt.)

[1] Ep. 257. 2. III. 392 c. Zu: „ob Gott wohlgefällig sei das Werk des Gebotes, wenn es nicht dem Gebote entsprechend geschieht": „nicht wird gekrönt, außer wer rechtmäßig gekämpft"; und glücklich jener Knecht, den der Herr, wenn er kommt „so" thuend antrifft: das aber, was nicht „so" geschieht, ist das, was außer der Zeit oder der Person, oder der Weise, oder dem Maße, oder der Ordnung, oder dem Vorsatze geschieht .... (Beispiele). L. de bapt. l. 2. c. 8 (dub.).

[2] In Ps. 28. 1. I. 114 c. d.

[3] Eccl. 11, 3 u. 28; 9, 10; 12, 7. Jo 9, 4. Gal. 6, 16. 2. Cor. 5, 10.

[4] Reg. fus. prooem. 1. II. 327 sqq. [5] II. 234.

ich kenne euch nicht, 2 Cor. 6, 2 — genehme Zeit — Gal. 6, 10)[1]. Die Bösen werden vom heiligen Geiste getrennt; die Trennung besteht in der immerwährenden Absonderung der Seele von dem Geiste. Denn jetzt scheint er, wiewohl er mit den Unwürdigen sich nicht vereinigt, doch bei den einmal Getauften zu sein, indem er erwartet, daß sie durch die Buße das Heil erlangen, dann aber wird er ganz und gar von der Seele, welche seine Gnade verunehrt hat, losgetrennt[2]. Der Herr ermahnt sie, zu wirken, so lange es Tag ist (Jo. 9, 4). Zu bemerken ist . . ., daß der Tag das gegenwärtige Leben ist, die Nacht aber der Tag des Gerichtes. (Die Nacht auch der gegenwärtige Zustand, der Tag das zukünftige Leben)[3].

§ 3. Gegenstand des Verdienstes.

Der gerechtfertigte Mensch verdient durch seine Werke, die aus der

---

[1] II. 235 sqq.

[2] De Sp. s. 16. 40. III. 34 c. sqq.

[3] In Jes. 4. 135. I. 473. (Reg. brev. int. 261. II. 503 sqq.) Vgl. in Ps. 32 über Zeit und Umstände für die Erhörung des Gebetes; in Ps. 44: Christus hat alle Gnade verdient. — Das jenseitige Leben ist das Land der Lebendigen, die nicht sterben durch die Sünde. In Ps. 114. 5. I. 204. *S. Bern.*, Serm. 49. *S. Greg.* 16. dial. 14. 139. in Evang. hom. 15. — Conc. *Flor.* Si vere poenitentes in Dei charitate decesserint . . . in coelum mox recipi . . .; illorum autem animas, qui in mortali actuali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas. — Donec vivunt homines, possunt fieri justi, post mortem vero nulla datur boni operis occasio . . . Viventes metu mortis possunt bona opera perpetrare, mortui vero nihil valent ad id adjicere quod semel secum tulere de vita . . . Nec justa quippe possunt agere nec peccare nec virtutes adjicere nec vitia. *S. Hier.* in Eccl. c. 9. . . . secundum ea, quae per corpus gessit, hominem judicandum. . . . Quid est ergo secundum ea, quae per corpus gessit, nisi secundum ea, quae gessit eo tempore, quo in corpore fuit, ut per corpus intelligamus per corporis tempus. . . . Hoc autem medio tempore inter dispositionem et receptionem corporis secundum ea, quae gesserunt per corporis tempus, sive cruciantur animae sive requiescunt. *S. Aug.*, De praed. sanct. c. 12. — *S. Hier.* in Gal.: Tempus sementis est praesens vita, quam currimus. In hac licet nobis, quod velimus seminare, cum ista vita transierit, operandi tempus aufertur. C. 6. v. 9. Quocirca hic omne meritum comparatur, quo possit post hanc vitam relevari quisquam vel gravari, nemo autem speret, quod hic neglexerit, cum obierit, apud Deum promereri. *S. Aug.*, Ench. c. 110. Cfr. de praed. sanct. c. 14. *S. Cyprian.* ad Demet. sub fin. Ueber die Stelle 1. Cor. 15, 25 vgl. Kleutgen Bd. 1. 5. II. u. IV. *S. Greg.*, Dial. l. 4. c. 39: In qua sententia datur intelligi quasdam culpas in hoc saeculo, quasdam vero in futuro posse laxari. . . . Sed tamen hoc de parvis minimisque peccatis fieri posse credendum est. . . ὥσπερ γὰρ οὐκ ἀεὶ σπείρειν ἔσμεν κύριοι οὕτως οὐδὲ τοῦ ἐλεεῖν, ὅταν γὰρ ἐντεῦθεν ἀπενεχθῶμεν κἂν μυριάκις βουληθῶμεν οὐδὲν περανοῦμεν. *S. Chrys.* in Gal. 6. 6. 10. Cfr. in Jo. hom. 17. πάντα ἐνταῦθα διαλῦσαι ἵνα χωρὶς πραγμάτων τὸ βῆμα ᾖς· ἐκεῖνο γὰρ ἕως ἂν ἐνταῦθα ὦμεν ἐλπίδας ἔχομεν χρηστάς· ἐπειδὰν δὲ ἀπελθῶμεν ἐκεῖ κύριοι λοιπὸν μετανοίας οὐκ ἔσμεν οὐδὲ τοῦ τὰ ἡμαρτήματα ἡμῖν ἀπονίψασθαι. *S. Chrys.* hom. 2. de Lazar. Cfr. hom. in Matth. 37. Bellarmin (t. 2. contr. 3. l. 2. c. 2) nennt die Ansicht Luthers über Wachsthum in der Tugend und Verdienst im Fegfeuer: manifeste haeretica. *Cajet.* opusc. t. 1. tr. 23. qu. 1. *Soto*, in l. IV. dist. 19. quaest. 3. a. 2. *Suarez*, De sacram. p. 2. disp. 47. 1. 2. Eccl. 18, 22. Conc. *Trid.* 6. cap. 10: Schuld und Strafe zu unterscheiden. — Reue nöthig: *Trid.* s. 14. cap. 4. Daß nicht Strafe mit der Schuld nachgelassen: *Trid.* s. 14. cap. 8. Vgl. *S. Thom.* 1. 2. 114. 1. Matth. 20 (Weinstock). *Trid.* s. 6. c. 16. Cfr. *S. Thom.* 1. 21. 1 ad 3.

Gnade geſchehen, wahrhaft auch das ewige Leben [1]. Die Lehre des heiligen Baſilius iſt aus dem Vorhergehenden ſchon bekannt. Er ſagt darum entſprechend dem Früheren: Werden wir uns nicht jenen furchtbaren und großen Tag des Herrn vor Augen ſtellen, an dem diejenigen, die durch ihre Werke zur Rechten des Herrn treten, das Himmelreich aufnehmen, jene aber, welche wegen des Mangels an guten Werken zur Linken verſtoßen ſind,

---

[1] Gegenſtand des Verdienſtes iſt Vermehrung der Gnade und die Glorie (nicht die erſte Gnade — denn daß dieſe nicht verdient werden kann, folgt aus der Nothwendigkeit der Gnade als dem Princip alles Verdienſtes — ſowie auch nicht die Gnade der Beharrlichkeit, nämlich nicht das primum perseverantiae auxilium, d. h. die erſte aus der Summe der wirkſamen Gnaden. Die Erhaltung iſt = fortgeſetzte Schöpfung, daher weder de condigno noch de congruo. Conc. *Trid.* s. 6. cap. 13. Jo. 15, 16. Phil. 2, 13. *S. Thom.* 1. 2. 114. 9 (für Andere de congruo: Ps. 144, 19 voluntatem timentium se facit). Conc. *Trid.* s. 6. can. 32. *S. Thom.* 1. 2. 114. 8. Jac. 1, 12. 1. Cor. 2, 9. Eph. 4, 13 u. 15. Prov. 4, 18). „... Wir werden deſſen würdig gehalten werden (das Wort zu hören: gehe ein in die Freude des Herrn, Matth. 25, 21), wenn ein Jeder von uns, wozu er berufen und erwählt iſt, mit größter Sorge und unermüdlichem Eifer die ihm ertheilte Gnade (Eph. 4, 7), wie geſchrieben ſteht, vermehrt hat", de bapt. l. 2. 1. II. 653 c. (dub.) — *S. Aug.* ep. 186: gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici. — Conc. *Trid.* s. 6. cap. 8: Principium meriti non cadit sub meritum; denn, ſagt der hl. Thomas: praemium est terminus meriti proindeque principium esse nequit (ebenſo die Rechtfertigung nach der Sünde) 1. 2. 114. 7. Conc. *Trid.* s. 6. cap. 12. can. 15 u. 17. Matth. 12, 45. Hebr. 6, 4. 10, 26. 2. Petr. 2, 20. Ezech. 10, 24. (Einige Theologen: de congruo.) Vgl. *Hurter* l. c. — Conc. *Trid.* s. 6. cap. 16. can. 32 (bravium, corona, merces). Gen. 15, 1. Matth. 5, 12. 10. Rom. 9. 2. Cor. 4, 17. 1. Cor. 15, 58. Col. 1, 9. 1. Tim. 6, 17. Matth. 6, 10. 2. Tim. 1, 4. Hebr. 10, 35. Apoc. 22, 12. Rom. 2, 6. Matth. 25, 34. 2. Tim. 4, 8. Hebr. 6, 10. Ps. 115, 15. Kein Dogma iſt klarer und ausdrücklicher in der Schrift gelehrt. Calvin meint zwar (l. 3. Inst. c. 15): eum pessime consuluisse sinceritati fidei, qui primus meriti nomen operibus tribuit; allein er gibt, wie alle Anderen, die Uebereinſtimmung der Väter in dieſer Lehre zu.) — Vita aeterna est proprium praemium et terminus et finis et consummata perfectio tum boni operis tum operantis, ergo nec vitiatur nec minuitur boni operis perfectio ex eo, quod fiat propter praemium vitae aeternae. Unde scriptura passim praecipit, ut ad eam respiciamus, *Goudin* p. 401. qu. 8. a. 2, Conc. *Trid.* s. 6. can. 31. Die Väter verwarfen Rückſicht auf zeitlichen Lohn als der Liebe entgegen; ſie iſt aber erlaubt als ſecundäres Motiv (4. Gebot, 1. Tim. 4, 8). Die Liebe betrachtet ihrem Weſen nach den Lohn der Anſchauung Gottes als ihr letztes Formalziel, darum kann ſie nicht ihr Gegentheil wählen oder bei ihrem Werke im Auge haben, denn: finis ultimus est propter quem omnia fiunt. *Goudin*, ibid. Vgl. Kirſchkamp, a. a. O. S. 5 ff. Wenn daher Baſilius (Reg. fus. int. 3) ſagt: „Deßhalb zeigt der treue Diener Gottes Moyſes ſo große Liebe zu den Brüdern, daß er ſogar aus dem Buche Gottes, in das er geſchrieben war, ausgetilgt werden wollte, wenn dem Volke nicht Verzeihung gewährt würde (Exod. 32, 32); Paulus aber hat gewagt, zu wünſchen, von Chriſtus für ſeine Verwandten dem Fleiſche nach Anathem zu werden (Rom. 9, 3), weil er nach dem Beiſpiele des Herrn der Preis des Heils Aller zu werden wünſchte, und zugleich wußte, daß es unmöglich war, daß von Gott getrennt würde, wer aus Liebe zu ihm die Gnade von ſich geworfen, um das größte Gebot zu erfüllen, ſondern deßwegen viel Größeres als er gegeben, empfangen würde. Uebrigens, daß bis zu dieſem Maße die Liebe der Heiligen zum Nächſten gelangt, iſt aus dem Geſagten völlig erwieſen"; ſo bemerkt ſehr gut *Goudin*: etiam perfectis viris contingit, ut in aestu zeli prorumpant in quosdam primos motus minus ad regulas exactos, quos deinde reflexo judicio corrigunt, unde non sunt pro regulis habendi, sed ad regulas reducendi; non enim per zelum scientia, sed zelus per scientiam regulandus est, quia ut rectus sit, debet esse secundum scientiam, p. 406. qu. 8. a. 2.

hölliſches Feuer und ewige Finſterniß umgeben wird? . . . Wir ſagen, daß wir das Himmelreich begehren, bekümmern uns aber nicht um das, wodurch wir es erlangen können! . . Jenen gehören die Früchte, welche die Arbeiten gethan haben; die Kränze gebühren den Siegern. Wer wird jemals den krönen, der ſich nicht einmal gegen den Feind gerüſtet hat? Denn man muß nicht nur ſiegen, ſondern auch rechtmäßig kämpfen [1].

So hat alſo Gott, der den Menſchen zur Seligkeit berufen hat, ihn auch zugleich berufen zu guten Werken, durch welche er ſich die Seligkeit verdienen, ſich derſelben würdig machen ſoll.

Aber nicht Alle werden ſelig, ſondern nur Jene, welche Gott auserwählt hat [2]. Wenige, ſagt Baſilius, können zum wahren Lichte hinzu-

---

[1] Reg. fus. prooem. 1. II. 327 sqq. Vgl. in Jes.: was hätte ich meinem Weinſtocke mehr thun müſſen und habe es nicht gethan? Cfr. Ezech. 36, 26 (gr. sufficiens). Vgl. S. 110, 7. In Ps. 29. I. 127 e. Vgl. Reg. brev. int. 225. II. 490.

[2] Chriſtus iſt für Alle geſtorben: Rom. 5, 18. Hebr. 2, 9. 2. Cor. 5, 14. 1. Cor. 8, 11. 1. Jo. 2, 2. prop. 10 Jansen. Baſilius ſagt, der Teufel verhöhne die Verdammten, daß, wiewohl er nichts für ſie gelitten, ſie ſich ihm doch lieber hätten unterwerfen wollen, als Chriſto. Reg. fus. int. 2. Vgl. oben. Die Auserwählung iſt eine neue Gnade. Quod gratis eligit ad gloriam perducendos nova gratia est, et sic gratia Dei vita aeterna. Quod autem non eligit, ut perducat gratis, sed per merita et per multos labores coronandos, justitia est, et sic vita aeterna corona est justitiae. Unde in electione consideratur gloria ut beneficium omnino indebitum: non enim ad eam eligitur hic prae alio, quia dignior est, sed quia Deus, cujus vult, miseretur. In executione vero disponitur reddenda ut praemium debitum, non enim datur nisi prius merenti. *Goudin*, 321. 1. qu. 6. Warum werden nicht Alle ſelig? Quia sic fuit ordo divinae sapientiae, juxta quem bonitatis effusio temperatur, ut etiam suae justitiae locus reservetur, ibid. 1. p. 347. qu. 2. a. 3. — Die Prädeſtination umfaßt 1) den Willen Gottes zur Glorie; 2) die Verleihung der Mittel dazu. *S. Aug.*, de dono pers. 19: praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur (in der Schrift: propositum, vocatio, electio, Eph. 1, 11. Jo. 10, 17). Vgl. Conc. *Trid.* s. 6. cap. 12. Wirkung der Prädeſtination iſt die wirkſame Berufung, die heiligmachende Gnade, die Glorie. Ueber gute Werke als Wirkung der praedest. ſ. *S. Thom.* 1. 23. 5. Cfr. qu. 6. de ver. a. 3. Vgl. Deut. 7, 7. Exod. 33, 19. Rom. 9, 15. 16; 11, 36. Ps. 17, 20; 3, 9; 36, 39. 1. Cor. 4, 7. Luc. 10, 21; 12, 32. Jo. 6, 44; 15, 16. *S. Aug.*, de praed. ss. und de dono persev. — Eingehender über die thomiſtiſch-moliniſtiſche Frage Div. Thom. sui interpres de div. motione auct. Ant. *Massoulié* O. Pr., Rom. 1707 und 1709. — *Du Plessis d'Argentré*, De praedest. ad gl. et de repr. Com hist. c. 9. sect. 5 ad annum. 1586. *Livin de Meyer*, Hist. contr. de auxiliis. Neuerdings: „Katholik", Rohling, Schneemann. — Der Prädeſtination ſteht gegenüber die Reprobation, die aus jener folgt (nicht der Prädeſtinatianismus des Wicleff und Calvin). Es iſt jener Act, wodurch Gott die Böſen als untauglich zum Empfange der Seligkeit von der Seligkeit ausſchließt. Sap. 9, 4. 1. Cor. 9, 27. Rom. 9. 2. Tim. 2, 20. Matth. 7, 23; 25, 33; 23, 15. Jo. 17, 22. Eccl. 7, 14. Jud. 4. Vgl. *S. Thom.* 1 23. 3. — Reprobatio non est praedestinatio ad malum culpae, sed solum ejus permissionem includit nec itidem est praedestinatio ad poenam ante culpam, sed solum supposita culpa . . . *Goudin*, l. c. p. 338 (gegen Alvarez und andere Thomiſten). *S. Aug.* l. 3. c. Jul. c. 18. Bonus est Deus, justus est Deus: potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est, non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia justus est. Daß die Schuld mit eingeſchloſſen iſt, folgt aus: Matth. 18, 14. Os. 13, 9. 1. Tim. 2, 4. 2. Petr. 3, 9. Ezech. 23, 11. Rom. 24 u. 5; daher iſt die Reprobation: providentia de his, qui deficiunt a salute, cum voluntate permittendi culpam et propter culpam inferendi aeternae damnationis poenam. Reprobatio negativa absolute sumpta

treten, die Hülle ablegen und nach der Offenbarung des Verborgenen ohne Scham auf dem Antlitze von dannen gehen [1]. Betrachte es wohl . . ., daß nicht die Menge es ist, welche selig wird, sondern die Auserwählten Gottes[2]. „Glücklich das Volk, dessen Gott der Herr ist, das Volk, das der Herr zum Erbe sich erwählt hat" (Ps. 32, 12). Wir sind, sagt Basilius, jenes Geschlecht, dessen Herr unser Gott ist (1 Petr. 2, 9), wir sind auch das Volk, welches er auserwählt sich hat zum Erbe; das Geschlecht, weil wir aus vielen Geschlechtern gesammelt sind, das Volk, weil wir an die Stelle des verworfenen Volkes berufen sind. Und weil Viele berufen sind, wenige aber auserwählt werden, nennt er nicht den Berufenen, sondern den Auserwählten selig. Denn selig, den er auserwählt hat. Welches aber ist der Grund der Seligkeit? Das erwartete Erbe der ewigen Güter . . Selig wird nicht Jeder, sondern nur der Rest nach der Auswahl der Gnade; darum sagt David: das Volk, das er erwählt hat sich zum Erbe [3].

Würdige dich, Herr, heißt es in der Alexandrinischen Liturgie [4], eingedenk zu sein der Heiligen, die dir von Ewigkeit wohlgefällig gewesen, der Väter, der Patriarchen . ., der Evangelisten, Martyrer, Bekenner und jedes gerechten Geistes, der im Glauben an Christus vollendet ist.

Nichts ist dir gelassen, o Mensch, dessen du dich rühmen könntest, denn ganz und gar leben wir in der Gnade und dem Geschenke Gottes, sagt Basilius [5]. Darum sagt er auch in der oratio sacri altaris, von der (Petr. Diac. l. de Inc. et gr. Or. c. 8) berichtet wird: quam paene universus frequentat Oriens: Malos quaesumus, Domine, bonos facito, bonos in bonitate conserva, omnia enim potes, et non est, qui contradicat tibi, cum enim volueris, salvas et nullus resistit voluntati tuae; also Bekehrung, Beharrlichkeit, Seligkeit ist das Werk der Gnade Gottes.

„Und was übrig sein wird in Sion und was übrig gelassen ist in Jerusalem, wird heilig heißen, Alle, die zum Leben geschrieben sind in Jerusalem." Die, welche nach der Auswahl der Gnade (Rom. 11, 5) von Israel übrig sind, werden Heilige heißen und eingeschrieben werden zum Leben in Jerusalem, sie, die erleuchtet worden sind durch die Ankunft Gottes und erhöht durch seine Herrlichkeit. Diejenigen werden heilig genannt werden . ., welche Gott sich selbst übrig gelassen hat, weil sie jene nachahmten, die vor Baal nicht das Knie gebeugt haben (Rom. 11, 4). Weil aber Wenige sind, die zum Heile gelangen (Matth. 20, 16), hat er nicht die Mehrzahl, sondern die Einzahl gebraucht, denn er hat nicht gesagt: die übrig geblieben sind, sondern: was übrig geblieben ist . . . Weil aber den Worten „geschrieben in

non est pure gratuita, sed rationem habet, non tamen petitam ex praevisis demeritis, sed ex ipsa divina bonitate ac bonitate universa. *Goudin* p. 309 sq. qu. 2. a. 2. Cfr. *S. Thom.* 1. 23. 5 ad 3. Repr. comparate sumpta, i. e. prout importat voluntatem permittendi ut iste potius quam ille a gloria excidat, non aliam rationem habet nisi divinam voluntatem seu Dei beneplacitum. Cfr. p. 414. *S. Aug.* tr. 26. in Jo.: Quare illum trahat et illum non trahat, noli velle judicare, si non vis errare. Cfr. Rom. 9, 18 u. 20. *S. Thom.* s. 19. 6 ad 1. I. dist. 46. qu. 1. a. 1 ad Annib. a. 2. qu. 23. de ver. a. 2. 1. Tim. 2, 4. Rom. 3, 29. 1. Tim. 4, 10. Jo. 3, 16. Jes. 5, 3. Matth. 23, 34.

[1] In Ps. 33. 4. I. 146 sqq. [2] Ep. 258. 2. III. 392 c.
[3] In Ps. 32. 7. I. 139 d. [4] II. 680 c. 681 d. [5] De humil.

Jeruſalem" beigefügt wird „zum Leben", iſt es nöthig zu wiſſen, ob Einige ſind, die aufgeſchrieben werden, aber nicht zum Leben, dem gemäß, was Jeremias ſagt (17, 13): Die welche abfallen, werden in Staub geſchrieben. Demzufolge können zwei Aufſchreibungen verſtanden werden: Die der Einen zum Leben, die der Anderen zur Verdammung [1]. Zu Jes. 10, 20. 23 bemerkt Baſilius: Oben wurde geſagt, es würden aufgeſchrieben, die vor der Sünde bewahrt bleiben. Niemand möge ſich wundern, ſagt der Prophet, wenn auf Wenige die ſo große Zahl des Volkes Israels zuſammenſchmilzt. Achte nicht auf die Menge derer, die Verehrer Gottes heißen; denn Viele tragen den Namen Chriſti, aber Wenigen beſtätigt das Zeugniß der Werke dieſen Namen . . . Von dem früheren Volke heißt es, daß das Heil nicht auf der Menge beruhe, ſondern auf dem Ueberreſte, der gemäß der Gnadenwahl gerettet wird. Wie aber wird man gerettet? „Wenn man das Wort vollendet," ſagt er, „und abkürzet in Gerechtigkeit" . . . Wer . . . die ihm vom Herrn gegebenen Lehren erfüllt, der wird ſelig werden . . . Wer das Wort vollendet und in das Werk ſetzt . . ., der iſt der Ueberreſt, welcher gerettet wird . . . ſo daß denen, die nicht nach dem Evangelium leben, keine Entſchuldigung übrig bleibt [2].

Von Ewigkeit hat Gott angeordnet, was in der Zeit eintritt, aber er läßt es eintreten durch Mitwirkung der Geſchöpfe als Miturſachen [3]. Darum wird ſelig, wen Gott beſtimmt, aber er wird nur ſelig, wenn er ſelbſt ausharrt. Wer ſelig wird, wird ſelig, weil Gott ihn dazu berufen und auserwählt hat und ihm die Gnade verleiht, die er wegen der Auserwählung erhält.

§ 4. Verluſt und Wiederaufleben des Verdienſtes.

1. Wer in guten Werken einen Fortſchritt gemacht hat, ſagt Baſilius, dann aber zur alten Gewohnheit zurückkehrt, verliert nicht nur den Lohn der unternommenen Arbeit, ſondern wird auch noch größerer Strafe ſchuldig, weil, nachdem er das gute Wort Gottes gekoſtet hatte und der Erkenntniß der Geheimniſſe gewürdigt war, Alles verloren hat, durch kurze Luſt geködert [4]. Wir wollen ſo leben, daß das Vergangene niemals beſſer iſt, als das Zukünftige oder Gegenwärtige. Denn das gerade verbietet die Schrift (Eccl. 7, 11 . . .). Denn wenn die früheren Tage beſſer als die ſpäteren ſind, ſo wird Er zu uns ſagen: So Vieles habt ihr vergebens erduldet, denn euere guten Werke ſind durch die nachfolgende Nachläſſigkeit verdunkelt worden; denn Ezechiel ſagt (18, 23): Wenn der Gerechte ſich abwendet von ſeiner Gerechtigkeit und Unrecht thut . . . wird all' ſeiner Gerechtigkeit, die er gethan, nicht mehr

[1] In Jes. 4. 136. I. 474.

[2] In Jes. 10. 246. I. 566 sqq. „Die ungleiche Austheilung der Gnade iſt ein Geheimniß, deſſen Schleier ſich für uns, wenigſtens im diesſeitigen Leben, niemals lüften wird." Oswald, a. a. O. S. 258. „Ich möchte glauben, daß der Streit über das Zuſammenwirken der Natur und Gnade auf polemiſchem Wege nie zu Ende geführt werden kann." P. Ign. Jeiler, „Katholik" 1873 S. 132.

[3] Viele Einwendungen supponunt modum causarum secundarum penitus a praedestinatione aboleri. *Goudin*, l. c. 345. qu. 2. 2; per nostrum agendi modum illum omnino servat; ibid. p. 346.

[4] In ebrios. 1. II. 122 c.

gedacht werden; in seiner Missethat, in die er gefallen, und in seinen Sünden, die er gethan, wird er sterben [1]. „Euer Gebiet werden die Feinde verwüsten," dann, wann die Seele durch das frühere Leben und den frommen Wandel mit Früchten des Geistes, mit Liebe, Freude, Friede, Geduld, Güte (Gal. 5, 22) angefüllt worden ist, und wenn fremde Gedanken hereinbrechen und das durch frühere Anstrengung Erworbene fortnehmen [2]. Durchaus nicht im Vorsatze besteht das Ziel, sondern im Ziele die Frucht der Arbeiten. . . . Darum ist kein Nutzen für die, die nicht zum Ziele des Vorsatzes eilen . . (Luc. 14, 28. 30. Phil. 1, 13. 14). Denn so ist das ganze Leben des Menschen: nicht zufrieden mit dem Vergangenen, sondern nicht mehr genährt vom Vergangenen, als vom Zukünftigen. Denn was nützt dem Menschen die gestrige Sättigung, wenn heute sein Hunger nicht hinreichende Befriedigung durch die Speise findet? So also zieht auch die Seele keinen Gewinn aus der gestrigen guten Handlung, wenn auf diese nicht auch heute Werke der Gerechtigkeit folgen. „Denn wie ich dich finde," spricht der Herr, „so richte ich dich". Daher ist die Mühe des Gerechten vergebens, und schuldlos sind die Sitten des Bösen, wenn Umwandlung hinzukommt, indem der Eine von der Tugend zum Laster, der Andere vom Laster zur Tugend übertritt [3]. Das also sei dir offenbar, nicht wer gut beginnt, sondern wer gut aufhört, ist Gott gefällig. Wir müssen die Waaren (= Verdienste) aufladen und sicher durch dieses Leben zu steuern suchen. Denn Viele haben, nachdem sie von Jugend auf Vieles gesammelt, in der Mitte des Lebens, als die Geister der Bosheit Versuchungen gegen sie erregten, den heftigen Sturm nicht ertragen, sondern alle jene Güter wieder verloren [4]. Daher haben Einige im Glauben Schiffbruch gelitten (1. Tim. 1, 19), Andere aber, sobald die böse Lust wie ein unerwarteter Sturm auf sie hereinbrach, die von Jugend auf erworbene Züchtigkeit verloren. Es ist ein Mitleid erweckender Anblick, wenn Einer nach langem Fasten, nach harter Lebensweise, nach anhaltenden Gebeten, nach reichlich vergossenen Thränen, nach Enthaltsamkeit von zwanzig oder gar dreißig Jahren der Unbedachtsamkeit und Sorglosigkeit der Seele zufolge von Allem entblößt und beraubt gefunden wird (2. Cor. 5, 3); ferner daß der, welcher durch Beobachtung der Gebote reich ist, irgend einem gar reichen Kaufmanne gleich wird, der, über die Menge der Waaren erfreut, schreckliche Meere durchfährt, indem sein Schiff mit günstigem Winde dahingleitet, aber am Hafen Schiffbruch leidet und plötzlich aller Güter beraubt dasteht; denn auch Jener hat die durch Mühe und Schweiß erworbenen Güter durch einen einzigen Angriff des Teufels verloren, und ist durch die Sünde wie durch einen heftigen Sturm versenkt worden. Für ihn, der auf einmal an der ganzen Tugend Schiffbruch leidet, paßt das Wort: „Ich bin gekommen in die Tiefe des Meeres und der Sturm hat mich versenkt" (Ps. 68, 3) [5].

---

[1] In Jes. 17. 389 c. [2] In Jes. 19. I. 391 e.

[3] Ep. 42. 1. III. 125 sqq. (Ezech. 18, 24; 27, 28. Dann folgen die Beispiele des Moyses, Giezi, Salomon, David, Judas. — Beachte also, daß du mitten durch Schlingen gehst und auf hoher Mauer wandelst.)

[4] Princ. prov. 16. II. 112.

[5] *S. Thom.* 3. 89. 5. *S. Epiphan.* haer. 59. *Trid.* s. 6. cap. 16 u. can. 32. Gal. 3, 4. Hebr. 6, 10. Cfr. *Ripalda,* disp. 91. sect. 1. sect. 7. *Hurter,* l. c. n. 852.

2. Wenn aber der Sünder sich wieder bekehrt, so leben seine früheren guten Werke und Verdienste wieder auf.

Der Held im Kriege wird verwundet und bleibt deßhalb nicht unbekränzt, weil er verwundet worden, sondern er hat Wunden erhalten, weil er viele Thaten vollbrachte. Rechnet nun Gott die Eine Sünde an und das viele Gute soll er nicht zählen? Wie viele Martyrer, die zuerst den Glauben verläugnet hatten, machten nachher bei einem neuen Kampfe die Niederlage wieder gut . . . Gott ist Richter, nicht der Menschen Kühnheit. Wagst du es, Gott Gesetze vorzuschreiben, der die Schwachheit kennt und Hülfe darbietet und den Sieg verleihen wird? Wie viele sind, die nach einem bösen Leben den Martertod erlitten! Sollen sie etwa, weil die Begierde sie angelockt hatte, ihrer Mühen beraubt werden? Wir sind nicht Engel, sondern Menschen und fallen und stehen auf, und zwar oft in der nämlichen Stunde. Es gibt eine Hoffnung auch nach der Sünde, es gibt Heilung nach der Wunde, aber es bleibt die Narbe. Glücklich ist es, gar nicht zu wanken, das zweite Glück ist die Heilung nach der Wunde[1].

Was ist aber das Merkmal des Christen? . . . Jeden Tag und jede Stunde zu wachen und in der Vollkommenheit, mit der er Gott gefällt, bereit zu sein, indem er weiß, daß der Herr kommen wird zu einer Stunde, wo er es nicht vermuthet (Luc. 12, 40)[2].

Μονότροπός ἐστιν ὁ τοῦ Χριστιανοῦ βίος,
ἕνα σκόπον ἔχων, τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ[3].

---

[1] Hom. de poen., Schluß (dub.). [2] Mor. (Schluß.)
[3] Reg. fus. int. 2. II. 365. a.

In der Unterzeichneten erscheint:

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie

der

katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Professor der Theologie in Bonn.

Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.

Diese neue Auflage wird 10 Bände von 10—12 Heften à 6 Bogen umfassen. Subscriptionspreis pro Heft: *M.* 1.

Von den bereits vorliegenden Heften werden die zwei ersten von jeder Buchhandlung zur Einsicht mitgetheilt.

„... Die katholische Welt Deutschlands ist berechtigt, von der neuen Auflage des Kirchenlexikons etwas Ausgezeichnetes zu erwarten, und das erste Heft gibt die Aussicht, daß diese Erwartung erfüllt werden wird. Schon die äußere Untersuchung muß eine vortheilhafte Meinung für die neue Ausgabe erwecken. Das günstige Urtheil wird jedoch um so bestimmter, wenn die einzelnen Artikel auf ihren Inhalt geprüft werden. Wir finden eine ganze Reihe von Arbeiten, welche von der deutschen katholischen Wissenschaft, die sich hier widerspiegeln soll, das ehrenvollste Zeugniß ablegen. Alle Artikel stehen auf der Höhe der Wissenschaft und sind zum Zwecke der Orientirung, den das Kirchenlexikon sich vorgesteckt hat, durchaus geeignet. Ebenso ist bei allen nicht nur die wissenschaftliche Form, sondern auch Stil und Ausdruck musterhaft, wie es wohl ohne große Sorgfalt der Redaktion nicht der Fall sein könnte. Sollen wir nun endlich aus dem Verhältniß der Verweisungen zu den Artikeln im ersten Hefte einen Schluß auf das Ganze ziehen, so dürfen wir annehmen, daß bei der Nomenclatur die systematische Durcharbeitung und Vertheilung des gesammten Materiales nichts zu wünschen übrig lassen wird. Ein wohlthuendes Zeugniß der katholischen Einheit legen die Namen der Mitarbeiter in diesem Hefte ab. Wir finden unter denselben außer Sr. Eminenz dem Herrn Cardinal Hergenröther zwei Bischöfe (v. Hefele und Stein), ferner Weltpriester, Ordensmänner und Laien, Mitglieder der theologischen Facultäten zu Bonn, Eichstädt, Freiburg, Fulda, Löwen, Mainz, München, Tübingen und Würzburg — bei sämmtlichen Arbeiten aber den einheitlichen Geist, der sich ebensowohl in der Beschaffenheit des Inhaltes, als in der formellen Unterordnung unter den Einen dem Ganzen zu Grunde liegenden Plan offenbart. Ein ‚Vorbericht' des Herrn Cardinals dient weniger zur Einführung des Ganzen, als vielmehr des neuen Redacteurs, und ertheilt die Versicherung, daß Se. Eminenz dem letztern mit Rath und Unterstützung zur Seite stehen werde. Dieses freundliche Schriftstück legt für seinen Verfasser, wie für dessen Nachfolger und den Verleger das ehrenvollste Zeugniß ab. Damit das neue Kirchenlexikon eine seiner Aufgabe entsprechende Verbreitung finde, hat die Verlagshandlung den Preis über alle Erwartung billig gestellt." (Germania. 1880. Nr. 240.)

Freiburg (Baden). **Herder'sche Verlagshandlung.**

In der Unterzeichneten sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Elemente der Philosophie.

Ein Leitfaden
für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte.

Von

Dr. Georg Hagemann,
Docent der Philosophie an der Akademie zu Münster.

Vollständig in drei Theilen:

I. Theil: **Logik und Noëtik.** Vierte, durchgesehene und vermehrte Auflage. gr. 8°. (XI u. 206 S.) *M.* 2.25.

II. Theil: **Metaphysik.** Dritte, durchgesehene und vermehrte Auflage. gr. 8°. (VIII u. 220 S.) *M.* 2.25.

III. Theil: **Psychologie.** Vierte, durchgesehene und vermehrte Auflage. gr. 8°. (VIII u. 207 S.) *M.* 2.25.

Geschichte
der Norddeutschen
Franziskaner-Missionen
der
Sächsischen Ordens-Provinz vom hl. Kreuz.

Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Norddeutschlands nach der Reformation.

Mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft
herausgegeben von

Franz Wilhelm Woker,
Pfarrer zu Halle a. d. S.

gr. 8°. (XII u. 736 S.) *M.* 8.

Inhalt: I. Des Franziskanerordens Sächsische Provinz vom heil. Kreuz und das Kloster derselben zu Halberstadt. II. Die Sächsischen Missionen Halle a. S., Dessau, Zerbst, Magdeburg, Dresden, Friedrichslohra. III. Die Braunschweigischen Missionen. IV. Die Franziskaner-Missionen Ostfrieslands. V. Die Bergisch-Märkisch-Ravensbergischen Missionen.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.